

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

ARTHUR SCHOPENHAUER ET SES DIVERGENCES AVEC EMMANUEL KANT

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
NATHANAËL GILBERT**

SEPTEMBRE 2019

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Nous souhaitons tout d'abord remercier le Fond de Recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC) pour avoir financé la présente recherche. Leur appui au présent mémoire fut d'une aide inestimable.

Nous souhaitons ensuite remercier notre directeur de recherche, Claude Thérien. Ses commentaires furent d'une importance telle, que le mémoire n'aurait jamais eu la forme qu'il a en ce moment sans eux. C'est en raison de sa lecture, de ses observations, et de ses questions, qu'il nous a été permis de produire le meilleur mémoire possible. Nous le remercions aussi de nous avoir laissé une grande marge de manœuvre et une grande indépendance tout au long de la recherche. L'on n'aurait pas pu demander meilleur directeur.

Nous tenons aussi à remercier Marie-Michèle Blondin, qui a accepté de faire partie du jury pour la soutenance de ce mémoire. L'ensemble de son rapport de lecture a été grandement apprécié.

Un pénultième remerciement à Jimmy Plourde, qui a aussi accepté de faire partie du jury pour la soutenance.

Dernier merci à mes parents, qui m'ont toujours supporté dans tous mes projets, y compris celui-ci.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS ET CONVENTIONS	VII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 — L’HÉRITAGE KANTIEN.....	7
1.1 <i>Considérations historiques</i>	7
1.2 <i>Critique initiale de l’intuition</i>	11
1.3 <i>Sujet et Objet</i>	17
1.4 <i>Représentations intuitives</i>	20
1.5 <i>Représentations abstraites</i>	35
1.6 <i>La seconde analogie de l’expérience</i>	41
1.7 <i>Solution à la critique initiale de l’intuition</i>	52
1.8 <i>Appendice : remarques sur l’espace schopenhauerien</i>	59
CHAPITRE 2 — LA VOLONTÉ COMME CHOSE EN SOI.....	65
2.1 <i>Au sujet de ce chapitre</i>	65
2.2 <i>L’héritage oriental</i>	65
2.3 <i>Le problème de la connaissance</i>	69
2.4 <i>La voie vers la chose en soi</i>	76
2.5 <i>L’identification de la chose en soi</i>	80
2.6 <i>L’usage du mot « volonté »</i>	83
2.7 <i>L’objectivation de la volonté</i>	86
2.8 <i>Le caractère intelligible chez Schopenhauer et Kant</i>	99
2.9 <i>Appendice : remarques sur l’éthique de Schopenhauer et de Kant</i>	104
CONCLUSION	107
ANNEXE I	113
BIBLIOGRAPHIE	115

ABRÉVIATIONS ET CONVENTIONS

Les références à *La Critique de la raison pure* de Kant seront entre crochets, suivant la notation standard [A/B]. Les citations seront tirées de la traduction française de la Pléiade.

L'édition Cambridge anglaise des œuvres de Schopenhauer est utilisée dans le présent mémoire. L'on utilisera une notation entre crochets dans le corps du texte, suivie du numéro de la page de l'édition précédé des abréviations suivantes :

FR : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*

PPI : *Le premier volume des Parerga et Paralipomena*

PPII : *Le second volume des Parerga et Paralipomena*

TFPE : *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*

WWRI : *Le premier volume du Monde comme volonté et comme représentation*¹

Les références complètes des ouvrages de l'édition Cambridge des œuvres de Schopenhauer sont fournies dans la bibliographie. De façon générale, les mots en allemand dans le corps du texte sont ceux fournis par l'édition Cambridge.

Toutes les traductions françaises entre crochets des citations anglaises des commentateurs sont de nous, qu'elles soient dans le corps du texte, ou en note de bas de page. Afin d'alléger le texte, ceci ne sera pas indiqué à chaque fois.

¹ Aucune référence directe n'est faite au second volume [WWRII] dans ce mémoire.

INTRODUCTION

L'influence d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) sur le vingtième siècle est incontestable. Celle-ci s'observe en philosophie chez Wittgenstein² et Nietzsche³, en psychologie chez Freud⁴ et Jung, et en littérature chez Proust et Tolstoï. Cette influence qu'a exercée Schopenhauer a été l'objet de nombreuses études. À l'inverse de cette orientation, nous proposons de circonscrire l'importance de ceux qui ont influencé la pensée de Schopenhauer, et ce, en analysant la réception que celui-ci leur a accordée dans son propre projet philosophique. Le pessimiste de Francfort admet lui-même trois influences philosophiques⁵ principales dans le développement de sa pensée : Platon, la pensée orientale⁶ et Emmanuel Kant (1724-1804) [WWRI443]. Le fondateur de l'idéalisme transcendantal et auteur de *La Critique de la raison pure* [*Kritik der reinen Vernunft*] est loin d'être la moindre des figures influençant Schopenhauer : en effet, ce dernier lui accorde une importance primordiale et se voit comme étant son véritable successeur. Schopenhauer prétend achever le projet kantien. Cependant, il serait bien imprudent de se fier sur ces prétentions d'affiliation de Schopenhauer sans avoir fait un examen critique de ce qu'il retient ou non des œuvres de Kant lui-même.

² À ce sujet, cf. Bryan Magee. *The Philosophy of Schopenhauer*, Revised and Enlarged Edition, New York, Oxford University Press, 1983, pp.310-339. Voir aussi l'article de Hans-Johann Glock dans le *Cambridge Companion to Schopenhauer*, pp. 422-458.

³ À ce sujet, voir l'article de Martha C. Nussbaum in : Christopher Janaway (dir.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp.344-374.

⁴ Bouriau traite cette question de l'influence sur Freud en détail, cf. Christophe Bouriau. *Schopenhauer*, Coll. « Figures du savoir », Paris, Les Belles Lettres, 2013, pp.115-130.

⁵ Pour ce qui est des influences non philosophiques, Schopenhauer admet Goethe, qu'il a d'ailleurs connu personnellement.

⁶ Une excellente étude exhaustive à ce sujet a été faite par Moira Nicholls in : Christopher Janaway (dir.). *Op. cit.*, pp.171-213. Voir aussi : Christopher Ryan. « Schopenhauer on Idealism, Indian and European », in *Philosophy East and West*, volume 65, numéro 1, 2015, pp.18-35.

Le cas de la filiation Schopenhauer-Kant est loin d'être l'archétype d'un copier-coller, comme nous allons le voir dans le présent mémoire. Il faudra nous demander si ce que Schopenhauer voit dans la philosophie de Kant correspond précisément ou non à ce que Kant entend montrer lui-même dans sa propre philosophie. L'objet principal de notre étude sera la réception philosophique que Schopenhauer effectue de la philosophie transcendantale de Kant. Ce qui nous intéresse dans cette recherche, c'est de pouvoir repérer et distinguer les points de convergence et de divergence principaux entre les systèmes philosophiques de Schopenhauer et de Kant en tant qu'idéalisme transcendantal. Nous découvrirons en quel sens la philosophie transcendantale de Schopenhauer, bien qu'elle partage quelques points communs avec le kantisme, s'avère fort différente dans son orientation par rapport à celui-ci. Il faudra, dans cette étude, voir quel rôle jouent les deux autres principales influences philosophiques de Schopenhauer : Platon et la pensée orientale. Cela est nécessaire si l'on souhaite comprendre le concept d'*Idée* et de *volonté*. Or, une telle étude n'est pas sans difficulté, pour deux raisons principales.

Premièrement, pour quiconque lit les deux auteurs attentivement, il est un fait difficilement niable que Schopenhauer ne garde que très peu du kantisme, voire rien de lui, si ce n'est la distinction entre le phénomène et le noumène. Ceci ne serait pas un problème en soi, mais au travers de son œuvre, Schopenhauer persiste tout de même à se qualifier d'être l'héritier de Kant, voire d'en être le véritable successeur. Par ailleurs, il ne cesse de rapprocher sa philosophie de celle de son maître, parfois à tort. Et bien que Schopenhauer soit un contemporain des postkantians (Fichte, Schelling, Hegel), il rejette leur façon de faire⁷ leur reprochant de ne pas

⁷ C'est avec Nietzsche, d'ailleurs, que Schopenhauer commencera à être réellement différencié de ses contemporains.

avoir compris la philosophie de Kant. On ne saurait comprendre Schopenhauer comme représentant un postkantien dans la lignée de l'idéalisme allemand.

Secondement, la critique schopenhauerienne de Kant est non seulement unique à son époque, mais elle le demeure aujourd'hui. Personne n'a réellement suivi Schopenhauer dans son *kantisme*. De manière générale, ses critiques n'ont pas été considérées comme valides par ses contemporains⁸, et même les commentateurs d'aujourd'hui n'admettent généralement pas les critiques émises par Schopenhauer sur le système kantien⁹. Or, les critiques de Schopenhauer, exactes ou non, qu'il ait correctement compris ou non son maître, demeurent essentielles pour saisir en quoi sa propre démarche est différente de celle de Kant. La *mauvaise* interprétation de Kant, si certains souhaitent la désigner ainsi, s'avère être l'avenue première pour saisir les divergences entre les deux auteurs. En outre, il serait plutôt pernicieux d'en rester à la question du *vrai* de la critique schopenhauerienne, car cela ne la rend pas moins intéressante. Schopenhauer se réclame de Kant et croit sincèrement l'améliorer, suivre le chemin ouvert par lui. N.S. Mudragei décrit cette attitude singulière de Schopenhauer par rapport à Kant : « With a humility uncharacteristic of him Schopenhauer explains that he merely modified Kant's philosophy », mais ajoute bel et bien la chose suivante : « But he did not modify it. He exploded it from the inside! »¹⁰ Cette attitude de Schopenhauer, se disant un simple continuateur de Kant, ne fera qu'induire en erreur. Toutefois, il ne faut pas discréditer Schopenhauer simplement parce

⁸ Nous renvoyons le lecteur aux articles de Stirling et Caldwell (*cf.* bibliographie) pour deux exemples anciens. Toutefois, notons qu'il faut prendre le texte avec un certain recul : Schopenhauer était encore quelque peu mal compris à cette époque.

⁹ Ce qui ne veut pas dire que Schopenhauer n'a pas émis des critiques sur Kant qui sont valides, ou qui n'aient pas été partagées par d'autres. Philonenko, par exemple, nous dit ceci : « Il y a [...] des textes [de Kant] qui semblent affirmer l'existence de choses en soi distinctes des phénomènes et l'on ne peut donner entièrement tort aux interprètes, qui, comme Reininger, tiennent un langage schopenhauerien. » (Alexis Philonenko. *L'œuvre de Kant tome premier*, Paris, Vrin, 1969, p.129.). Toutefois, des cas de ce genre sont plutôt limités. De plus, cette critique de Kant, Schopenhauer la tient de son professeur, Schulze.

¹⁰ N.S. Mudragei. « The Thing in Itself from Unknowability to Acquaintance (Kant-Schopenhauer) », in *Russian Studies in Philosophy*, volume 38, numéro 3, 1999, p.69. [Avec une humilité peu caractéristique, Schopenhauer explique qu'il n'a que modifié la philosophie de Kant. /, Mais il ne l'a pas modifié, il l'a « explosé de l'intérieur »!]

qu'il aurait mal compris Kant : il faut passer outre la question de la qualité de l'interprétation de Kant faite par Schopenhauer pour réellement saisir en quoi ils divergent. Les visions particulières du kantisme que le lecteur pourrait avoir doivent donc être mises de côté : il est nécessaire de se concentrer uniquement sur ce que Schopenhauer dit pour qu'un travail adéquat d'interprétation soit fait. L'objet de ce mémoire n'est pas la *validité* de la critique de Schopenhauer faite à Kant : l'on cherche plutôt à voir *pourquoi* cette critique est faite et *quelle est l'orientation* de la philosophie de Schopenhauer. Les critiques de Schopenhauer ne sont pas faites par hasard : il sera montré clairement ici que toutes les critiques de Schopenhauer, même si elles peuvent sembler inadéquates par certains lecteurs de Kant, ont une grande importance et trouvent leur justification dans son projet philosophique.

En ce qui concerne la délimitation du corpus, la décision la plus sage était sans doute celle de consulter l'ensemble du corpus schopenhauerien. Or, il y a énormément de réitération chez Schopenhauer, ou pour reprendre le mot de Philonenko : « Schopenhauer est l'homme d'un seul livre rédigé plusieurs fois »¹¹. Même si tout a été consulté, le présent mémoire se concentrera plus particulièrement sur *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*¹² (1847 [1813 pour la première édition]), *Le monde comme volonté et comme représentation*¹³ (1859 [1818 pour la première édition¹⁴]), et sur *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*¹⁵ (1841), qui couvrent l'essentiel du système schopenhauerien. De plus, sauf indication contraire, l'on se référera aux

¹¹ Alexis Philonenko. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1999, p.9.

¹² À partir de maintenant, *La Quadruple racine*.

¹³ À partir de maintenant, *Le Monde*.

¹⁴ Bouriau donne 1819 [cf. Christophe Bouriau. *Op.cit.*, p.15.]. La première édition est parue en décembre 1818, mais la date indiquée dans le volume était 1819 : il s'agit d'une erreur.

¹⁵ Rassemblant *L'essai sur le libre arbitre* (1839) et le *Fondement de la morale* (1840).

dernières éditions des œuvres de Schopenhauer, et ce, à des fins purement pratiques¹⁶. Les manuscrits posthumes de Schopenhauer et sa correspondance sont essentiellement exclus. En ce qui concerne le corpus kantien, les textes essentiels à cette étude sont les *Prolégomènes* (1783), ainsi que les trois critiques, mais plus particulièrement *La Critique de la raison pure*¹⁷ (1781/87). Les raisons de cette limitation sont assez simples : Schopenhauer ne s'inspire, en majeure partie, que de ces ouvrages de Kant dans ses écrits principaux, et surtout de la CRP. Couvrir l'entièreté du corpus kantien est ici inutile.

L'analyse proposée sera comparative, mais en un sens bien précis. Au fil de l'exposition du système schopenhauerien, seront relevées les divergences (ou convergences) avec Kant. Cependant, partant de la philosophie de Schopenhauer, le lecteur comprendra qu'il est impossible d'offrir une exposition de Kant qui suive l'ordre de son propre raisonnement¹⁸. Tout en relevant ce qui distingue les deux auteurs, nous montrerons la raison pour laquelle Schopenhauer quitte la voie kantienne, tout en s'inspirant de celle-ci pour construire son système philosophique.

Quelques précisions au sujet des langues étrangères sont ici de mise. Premièrement, le corpus schopenhauerien utilisé est principalement basé sur l'édition Cambridge des œuvres de Schopenhauer, en anglais. Il pourrait paraître singulier qu'un mémoire en français ne se base pas sur les éditions françaises. Deux raisons nous poussent toutefois à faire ce choix : (i) il n'existe pas d'édition critique unifiée en français, ce qui est problématique lorsque, comme c'est le cas ici, l'on cherche à faire une étude poussée d'un texte philosophique, et (ii) la qualité des

¹⁶ Parfois, les premières éditions des œuvres de Schopenhauer peuvent différer substantiellement de celles qui les ont suivies. L'exemple le plus évident est celui du *Monde*, dont la seconde édition de 1844 ajouta tout le second volume (les suppléments). *La Quadruple racine* a aussi subi des changements importants.

¹⁷ À partir de maintenant nous écrirons CRP. CRP réfèrera toujours à *La Critique de la raison pure*, jamais à celle de la raison pratique.

¹⁸ Toutefois, Schopenhauer suit, jusqu'à un certain point, l'exposition de Kant, puisqu'il part de l'esthétique transcendantale.

traductions françaises n'est pas toujours excellente. Néanmoins, lorsque Schopenhauer sera cité, l'équivalent de la citation dans la traduction française sera aussi fourni au lecteur.

Ce mémoire sera divisé en deux chapitres. Le premier chapitre portera sur la critique suivante faite par Schopenhauer à Kant : l'intuition est donnée, mais il n'y a aucune explication de cette donation de l'intuition chez Kant. Il s'agit d'une critique incompréhensible pour un lecteur de Kant, mais elle nous permettra de comprendre comment Schopenhauer se détache de la CRP. Dans ce chapitre sera brièvement exposée la formation professionnelle de Schopenhauer, les principaux éléments de sa thèse doctorale (*La Quadruple racine*), le premier livre du *Monde*, ainsi que de son appendice portant sur la critique de la philosophie kantienne. Ce chapitre portera essentiellement sur le monde comme *représentation* chez Schopenhauer. Le second chapitre, plus court, se concentrera essentiellement sur deux aspects : l'identification de la chose en soi¹⁹, et ce que Schopenhauer retient de l'éthique et de l'esthétique kantienne. À ce moment-ci, les divergences seront trop marquées pour faire une simple analyse comparative : nous verrons en quoi la pensée orientale et Platon guident Schopenhauer sur ces plans. Au niveau de l'éthique, le point le plus important sera celui du *caractère intelligible* kantien, que Schopenhauer prétendra utiliser pour justifier le sentiment de responsabilité morale : ce point en particulier mérite une explication détaillée. Schopenhauer prétend reprendre la notion de caractère intelligible kantien, mais nous verrons qu'une telle prétention ne fait qu'obscurcir l'originalité de Schopenhauer. Par la suite, il sera vu que, outre ce point particulier, les éthiques des deux philosophes allemands sont totalement hétérogènes, sans aucune possibilité de confusion. Ce second chapitre touchera au monde comme *volonté* chez Schopenhauer.

¹⁹ À noter que, pour des raisons qui seront expliquées au moment opportun, lorsque l'on parlera de Schopenhauer l'on dira toujours « la chose en soi » au singulier.

CHAPITRE 1 — L'HÉRITAGE KANTIEN

1.1 Considérations historiques

À l'origine, Schopenhauer n'est pas philosophe de formation. Il entra à l'Université de Goettingue à vingt et un ans le 9 octobre 1809²⁰ dans la faculté de médecine. Cependant, l'on rapporte qu'il n'emprunte aucun livre de science à la bibliothèque et décide plutôt de lire Horace, Tacite, Lucrèce, etc.²¹ Il entre à la faculté de philosophie en 1810²². Il eut comme l'un de ses maîtres Gottlob Ernst Schulze (1761-1833)²³. Il est dit que, philosophiquement, Schulze n'influença pas Schopenhauer²⁴, mais c'est toutefois lui qui lui proposa de lire en parallèle Platon et Kant, les deux premières figures qui l'influencèrent le plus. Par la suite, Schopenhauer entre à l'université de Berlin, où « régnaient » alors les philosophies de Fichte, Hegel et Schleiermacher²⁵. Il suivit les leçons de Fichte, ainsi que celles de Schleiermacher²⁶. Le lien existant entre Fichte et Schopenhauer est une question intéressante, mais qui est impossible à traiter ici dans les détails. Brièvement, Schopenhauer a bien suivi ses cours, mais est demeuré très critique par rapport à Fichte, sans admettre son influence. Il y a tout de même quelques ressemblances entre eux. Par exemple, ils soutiennent l'un et l'autre que ce qui est

²⁰ Théodore Ruysen. *Op.cit.*, p.23.

²¹ *Ibid.*, p.24.

²² *Ibid.*

²³ Qui n'est connu aujourd'hui que pour avoir écrit l'*Énésidème* [*Aenesidemus*], un livre critiquant la CRP.

²⁴ *Ibid.*, p.25.

²⁵ *Ibid.*, p.28.

²⁶ *Ibid.*

fondamental dans le monde, c'est la *volonté*²⁷, bien qu'ils n'entendent pas le terme de la même façon. Bryan Magee soutient que les leçons de Fichte ont influencé Schopenhauer, ne serait-ce qu'inconsciemment²⁸. Par la suite, Schopenhauer déposa sa thèse de doctorat (*La Quadruple racine*) en 1813 à l'université de Iéna, où il obtint son doctorat *in absentia*²⁹. À la fin de 1813, il rencontre Frédéric Maier, qui l'initia à la pensée orientale³⁰, plus particulièrement aux *Upanishads*. Toutefois, la chronologie de l'influence de la pensée orientale sur Schopenhauer est quelque peu complexe, et bien que sa première rencontre avec les textes orientaux date de cette époque, il est possible que la pleine influence de l'orientalisme ne l'ait pas atteint immédiatement³¹. Cependant, les idées centrales des *Upanishads* ont bel et bien eu une influence marquante sur Schopenhauer dès le départ³². Finalement, Schopenhauer commencera ses échanges avec Goethe en 1814³³.

Plusieurs éléments importants sont présents ici. Le premier est le fait que Schopenhauer a amorcé son étude de Kant (et Platon) par l'entremise de Schulze, ce qui peut expliquer comment il est devenu un critique de Kant plutôt qu'un disciple le suivant à la lettre. Cette lecture initiale simultanée de Kant et de Platon n'a pas été sans conséquence sur le système de Schopenhauer³⁴. L'on voit aussi qu'il a fait un bref passage en médecine, mais qui s'avère très important, puisque

²⁷ Bryan Magee. *Op.cit.*, p.279.

²⁸ *Ibid.*, p.280.

²⁹ Théodore Ruyssen. *Op.cit.*, pp.29-30.

³⁰ *Ibid.* p.112. [Ruyssen utilise le terme *indianisme*]

³¹ Ceci déviant du but de ce mémoire, le lecteur pourra consulter par lui-même l'article de Moira Nicholls dans le *Cambridge Companion to Schopenhauer* : Moira Nicholls. « The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 176-179. [On note, entre autres, qu'une première traduction des *Vedas* n'apparut qu'en 1838 (Schopenhauer, bien que polyglotte, ne maîtrisait pas le sanskrit)].

³² Cela sera le sujet de la §2.2.

³³ Théodore Ruyssen. *Op.cit.*, p.31.

³⁴ L'on touchera à l'influence de Platon en §2.6.

l'intérêt de Schopenhauer pour la science ne cessera jamais³⁵. Ses ouvrages contiendront de nombreux exemples tirés de la biologie, de la physique, de la chimie, etc. Par exemple, il y a de nombreuses références dans *La Quadruple racine* aux études faites sur les aveugles, que l'on verra dans ce chapitre³⁶. Déjà, Schopenhauer se distinguera de Kant, qui lui ne fournira presque aucun exemple concret dans sa CRP, et ce, à dessein [A|XVIII]. L'intérêt pour Kant ne s'est pas éteint après les études universitaires. Tout au long de sa vie, Schopenhauer fera référence à celui qu'il voit comme son maître dans l'ensemble de son œuvre. Cet intérêt de Schopenhauer pour Kant ne sera pas sans conséquence dans l'histoire de la philosophie, car c'est à lui que l'on doit la convention d'éditer la CRP en conservant les variantes de la première édition : il est celui qui a convaincu Rosenkranz de l'importance de les inclure dans son édition de la CRP³⁷.

Afin de clore cette section, notons quelques détails concernant le lien entre Schopenhauer et les grandes figures de l'idéalisme allemand que sont J.G. Fichte (1762-1814), F.J.W. Schelling (1775-1854) et G.F.W. Hegel (1770-1831). Arthur Schopenhauer n'hésitera pas à critiquer les trois représentants de l'idéalisme allemand dans ses ouvrages, mais seuls quelques éléments seront utiles ici³⁸. La méthode spéculative de ces philosophes est rejetée *de facto* par Schopenhauer. Il critique aussi l'obscurité de leur style, mais cette critique n'est pas limitée aux postkantians : Kant la subira aussi³⁹. Deux autres critiques principales sont faites par Schopenhauer. La première étant que ses contemporains ne seraient pas au service de la vérité

³⁵ *De la Volonté dans la nature* est essentiellement la tentative faite par Schopenhauer pour montrer que les sciences naturelles de son temps confirmaient sa propre philosophie de la volonté.

³⁶ L'on en parlera à la §1.4.

³⁷ Théodore Ruysen. *Op.cit.*, p.64. [Nous parlons de la notation [A/B] couramment utilisée aujourd'hui.]

³⁸ Du point de vue philosophique, certains pourraient soutenir que la plupart des critiques faites par Schopenhauer n'ont que très peu d'intérêt. Concernant Fichte, par exemple, il se permet un petit jeu de mots pour le ridiculiser, appelant son ouvrage *Wissenschaftleere* au lieu de *Wissenschaftlehre* [jeu de mots difficilement traduisible en français. Dans l'édition anglaise, Janaway traduit *Wissenschaftleere* par *science of nullledge*.]

³⁹ cf. WWRI 445.

[PPI126], mais plutôt de l'État. La seconde étant que Fichte, Schelling et Hegel reçoivent une compensation pour le travail philosophique qu'ils effectuent (Schopenhauer fait ici écho à la critique de Platon faite aux sophistes) [PPI138]⁴⁰. Au sujet de ces critiques faites par Schopenhauer, Magee nous dira que bien qu'elles soient valides jusqu'à un certain point⁴¹ : il reste cependant que Fichte, Schelling et Hegel avaient fort probablement plus en commun avec Schopenhauer que lui-même ne l'admettait⁴². Au sujet d'Hegel en particulier, il est difficile de savoir si l'animosité de Schopenhauer est née alors qu'il fréquentait l'université de Berlin⁴³. Chose certaine : Schopenhauer n'a pas suivi ses leçons. Ce curieux événement rapporté par Didier Raymond est tout ce qu'il semble y avoir comme lien direct entre les deux philosophes :

« [Schopenhauer] posa sa candidature afin d'obtenir un poste de professeur à Berlin. La faculté réunit un jury et convia Schopenhauer à un cours d'essai. Au jury siégeait Hegel, l'attendant de pied ferme. *La Quadruple Racine du principe de raison suffisante* en main, il fut le premier à le questionner. Il s'ensuivit ce curieux dialogue : / Hegel : Si un cheval se couche par terre en pleine rue, qu'a-t-il comme motif? / Schopenhauer : Le sol, qu'il trouve sous lui, sa fatigue et son état moral. Si le cheval se trouvait au bord d'un précipice, il ne se coucherait pas par terre. / Hegel : Vous comptez les réactions animales parmi les motifs. Aussi les battements du cœur, la circulation du sang : motifs! / Schopenhauer répondit qu'il y avait une différence entre ces réactions vitales et les mouvements conscients du corps de l'animal, en se référant à la physiologie de Haller. / Hegel : Ce n'est pas ce qu'on entend par fonction animale. / À ce moment, un professeur de médecine [...] interrompit Hegel : [...] Dans le cas présent, notre science appelle ces fonctions fonction animale. » ⁴⁴[Guillemets internes retirés]

Dans l'histoire de la philosophie, Schopenhauer ne pèse pas ses mots pour parler de ses successeurs. Dans *La volonté dans la nature*, il utilise l'image d'un Kant-Moïse qui retourne au bas du mont Sinaï pour voir les philosophes en adoration devant le veau d'or, fracassant les tablettes en signe de colère [FR314]. Schopenhauer n'a que peu de foi en ce qui a été fait en

⁴⁰ Précisons que Schopenhauer était indépendant de fortune.

⁴¹ Selon Magee, le langage des trois postkantien était bel et bien obscur. De plus, il semblait bien y avoir une exploitation de leur philosophie par les autorités politiques.

⁴² Bryan Magee. *Op.cit.*, p.275.

⁴³ Théodore Ruysen. *Op.cit.*, p.28.

⁴⁴ Didier Raymond. *Op.cit.*, pp.79-80.

philosophie de son temps. Toutefois, il admettra que Fichte et Schelling étaient, en quelque sorte des annonciateurs⁴⁵ de sa propre philosophie [PPI122]. L'*Hegelei*⁴⁶, toutefois, ne se voit offert aucun respect [PPI124].

1.2 Critique initiale de l'intuition

Aborder la philosophie de Schopenhauer n'est pas sans problème : il faut y trouver la bonne porte d'accès. Le philosophe compare son système à cette Thèbes aux cent portes, qui toutes mènent au centre. Le mot de Philonenko au sujet du même livre rédigé plus d'une fois mentionné en introduction tient aussi toujours : le système de Schopenhauer est un tout organique, et il est impossible d'en donner une vue d'ensemble en pénétrant par toutes les portes à la fois. Cependant, la porte qui est de mise, en ce qui concerne la critique de Kant, est celle de la critique initiale de l'intuition : c'est cette critique qui motivera l'ensemble du système de Schopenhauer et qui permettra de comprendre comment il se détache de son prédécesseur. Car, bien que Schopenhauer prétende voir des *vérités irréfutables* dans l'esthétique transcendantale de Kant, et déclare ne rien y enlever, simplement y ajouter [WWRI465], il ne fait pas du tout ainsi.

Tout d'abord, Schopenhauer critique Kant sur le fait que l'intuition est *donnée* chez lui sans aucune explication (*par miracle*). En effet, il semble que l'on considère comme très problématique le fait que Kant n'explique pas la manière dont l'intuition empirique entre dans notre conscience, il ne fait que dire que l'intuition est donnée de l'intérieur [WWRI466]. Selon Schopenhauer, une enquête sur la façon dont entre l'intuition dans notre conscience aurait révélé le rôle de l'entendement dans le processus [WWRI459]. Schopenhauer ajoute ensuite que Kant fera sa première erreur à la suite de cette donation de l'intuition : il divisera notre connaissance en

⁴⁵ Schopenhauer était très conscient des rapprochements qui étaient faits entre sa philosophie et celle de Fichte et Schelling, et il s'agira de l'une des rares fois où ces philosophes se voient accordés une telle place par Schopenhauer.

⁴⁶ Terme péjoratif en allemand pour désigner la philosophie d'Hegel. La traduction la plus proche serait « hégelerie ».

réceptivité des impressions et en *spontanéité des concepts* [WWRI466]. Or, il est étrange de voir cette seconde critique, puisque si l'on remonte dans ce même texte de Schopenhauer, Kant est critiqué pour n'avoir justement pas distingué la connaissance intuitive de la connaissance abstraite [WWRI458], autrement dit, de ne pas diviser les représentations intuitives des représentations abstraites. Paul Guyer déclare que Schopenhauer critique Kant pour n'avoir pas distingué la connaissance intuitive de la connaissance abstraite, même si Kant l'a fait, puisqu'il distingue intuitions et concepts⁴⁷. Pourtant, Schopenhauer dit bien plus tard que l'assertion de Kant disant que sans pensée il n'y a pas de connaissance est « monstrueuse »⁴⁸. Schopenhauer semble blâmer Kant pour avoir fait la distinction (intuition/concept), mais reproche en même temps Kant de ne pas avoir fait cette distinction (connaissance intuitive/abstraite). Chez Kant, la connaissance ne peut précéder l'expérience, car c'est cette dernière qui éveille le pouvoir de connaître lui-même [B1]. Notons toutefois que la connaissance ne *résulte pas* de l'expérience, elle commence simplement avec elle. En effet, selon Kant, il est possible que « notre connaissance d'expérience elle-même soit un composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre pouvoir de connaître [...] produit de lui-même » [B1]. C'est donc que la connaissance ne se constitue pas que de l'*extérieur*, mais aussi de l'intérieur. L'expérience⁴⁹ se fonde sur deux choses : l'intuition et les concepts. C'est donc qu'il y a deux éléments à l'expérience, et ceux-ci sont la réceptivité de l'impression (intuition pure) et la spontanéité des concepts, que Schopenhauer *semble* avoir désigné plus haut comme étant

⁴⁷ Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.114.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ À noter que le sens du mot expérience [*Erfahrung*] chez Kant est équivoque. Antoine De Coninck mentionne que le philosophe allemand entend par ce terme autant la connaissance humaine en sa complétude, autant les éléments intuitifs seuls de celle-ci [Antoine De Coninck. *L'analytique transcendantale de Kant, tome premier : la critique kantienne*, Louvain, Publications Universitaires du Louvain, 1955, p.72.]. Dans le cas présent, nous parlons de l'expérience *véritable*.

représentations intuitives et représentations abstraites. L'intuition nous donne l'existence empirique de la chose, ce que le concept ne saurait faire (puisqu'il n'offre que le général) : c'est l'intuition qui permet une représentation singulière « par laquelle je saisis l'existence même, l'individu réel »⁵⁰. Puisque Kant effectue bel et bien une division, il faut comprendre que Schopenhauer n'entend pas par « représentation intuitive » et « représentation abstraite » ni la réceptivité des intuitions, ni la spontanéité des concepts. Autrement, la critique de Schopenhauer ne ferait aucun sens, puisque Kant effectue une division.

Précisons qu'il faut éviter d'accuser Schopenhauer de faire une grossière erreur de compréhension de Kant. Nous sommes d'accord avec Clément Rosset pour dire qu'il faut accorder le point que Schopenhauer n'a pas fait une mauvaise lecture, mais qu'il a plutôt rompu avec Kant, et ce, afin d'être équitable⁵¹. Cependant, il est difficile d'écarter l'impression qu'il s'agit d'une erreur, et le mystère demeure entier quant à savoir ce qui motive ces critiques en apparence incohérentes. Un commentaire de Guyer permettrait d'orienter l'interprétation ici : « Schopenhauer does not place much stock in any such reflective method of philosophy, and instead treats Kant's distinction between intuition and concept as if it were intended to be the kind of phenomenologically self-evident distinction that Schopenhauer himself favors »⁵². Si voir sous un œil kantien ne permet pas de saisir la critique de Schopenhauer, alors il nous faut voir les choses sous un œil schopenhauerien.

⁵⁰ Luc Ferry. *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Coll. « Biblio essais », no 4423, Le livre de poche, Paris, 2006, p.33.

⁵¹ Clément Rosset. *Schopenhauer*, Coll. « Philosophes », Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p.26.

⁵² Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.115. [Schopenhauer n'accorde pas tant de crédit à une quelconque méthode réflexive en philosophie, et traite plutôt la distinction de Kant entre intuition et concept comme si elle était censée être une distinction du même type que Schopenhauer lui-même favorise.]

Alors, si le problème de Schopenhauer se trouve du côté du rejet des méthodes réflexives⁵³, peut-être souhaite-t-il une appréciation plus grande de la connaissance purement intuitive : c'est ce que Matthias Kossler propose. Bien qu'il faille regarder la critique faite par Schopenhauer au sujet de l'intuition et du concept comme étant incorrecte⁵⁴, il reste que sa critique de la dépréciation de la connaissance intuitive chez Kant est *valide* si l'on reste dans l'orientation que veut donner Schopenhauer à sa philosophie. Ce qu'il souhaite est une appréciation de la connaissance intuitive, séparée de la raison⁵⁵. Kossler note dans son analyse des manuscrits de jeunesse de Schopenhauer qu'il y avait, dès 1810, l'idée de la contemplation comme étant une sorte de connaissance totalement différente et indépendante de l'entendement⁵⁶ : pour lui le véritable criticisme serait de compléter les facultés de la connaissance humaine avec la contemplation⁵⁷. C'est donc une appréciation de la connaissance intuitive, désignée au départ par Schopenhauer sous le mot *contemplation* avant que son système ne soit définitivement fixé, qui est exprimée⁵⁸. Ajoutons que chez Schopenhauer, dès le départ, l'intuition [*Anschauung*] n'est pas saisie de la même façon que chez Kant : l'intuition chez Schopenhauer relève plus d'une perception [*Wahrnehmung*], puisqu'elle est immédiatement objective, et l'expérience est déjà donnée dans la perception elle-même⁵⁹. Il semble que Schopenhauer ne comprenne pas que lui et Kant ne voient pas l'intuition de la même façon⁶⁰, d'où la raison pour laquelle les critiques de Schopenhauer sont apparues comme étant singulières

⁵³ Méthode réflexive qui est d'ailleurs celle de Kant dans sa philosophie transcendantale.

⁵⁴ Matthias Kossler. « The 'Perfected System of Criticism': Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, p.470.

⁵⁵ *Ibid.*, p.474.

⁵⁶ *Ibid.*, p.463.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Notons que ce que nous venons de relever date de 1810, le vocabulaire schopenhauerien s'est modifié par la suite. En §2.6, nous toucherons à la contemplation (connaissance intuitive n'est pas nécessairement contemplation).

⁵⁹ Matthias Kossler. *Op.cit.*, p.469.

⁶⁰ *Ibid.*

une fois confrontées à la philosophie kantienne. C'est dans *La Quadruple racine*, dont le sujet central est le principe de la raison suffisante, que l'on pourra voir comment Schopenhauer articule sa propre vision de l'intuition, et que se révéleront clairement les divergences fondamentales avec Kant. Ce qu'il faut garder en tête, jusqu'à maintenant, c'est que lorsque Schopenhauer critique Kant, il le fait toujours en prenant ses propres définitions des termes et sa propre approche philosophique, pas celle de Kant.

Avant de parler de l'ouvrage lui-même, qui mettra en place les éléments fondamentaux qui se retrouveront dans *Le Monde*, il faut expliquer ce qu'est chez Schopenhauer le principe de raison suffisante et pour quoi il en fait son sujet de thèse doctorale. L'on notera que l'usage que fait Schopenhauer du principe de raison n'a rien à voir avec celui qu'en fait Leibniz, puisque l'on ne parlera pas d'ordre métaphysique lié à la perfection des choses, etc.⁶¹ *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante* [Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde] est la première œuvre publiée par Schopenhauer, en 1813. Cependant, l'on se concentrera sur l'édition de 1847 grandement réécrite et révisée par un Schopenhauer plus âgé, comme il l'admet lui-même⁶². Dans cet ouvrage, Schopenhauer tentera d'analyser le principe de la raison suffisante, dont la formulation wolffienne est reprise : « *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* » [FR10], c'est-à-dire que rien n'existe sans raison plutôt que de ne pas exister. Ainsi, le principe de raison suffisante, c'est le principe d'existence d'une chose. Ce principe a quatre racines, d'où le nom de l'ouvrage, et ces quatre racines donnent existence à quatre classes d'objets. Le second chapitre de la thèse de Schopenhauer porte sur ce qu'il voit comme l'historique du principe de raison suffisante. Il suffit ici de ne voir qu'un seul de ces cas pour

⁶¹ Théodore Ruysen. *Op.cit.*, pp.158-159.

⁶² [FR|XIV] (les chiffres romains réfèrent aux introductions des volumes de l'édition Cambridge).

comprendre le sens qu'il veut donner à l'étude. Puisque le premier cas qu'il mentionne est celui de René Descartes (1596-1650), c'est celui-ci que nous expliquerons.

Schopenhauer met l'accent sur la distinction entre une *cause* et un *principe* ou *fondement* [*Gründe*]⁶³. Cette distinction n'aurait pas été clairement faite par les anciens [FR14] et aurait causé certains problèmes chez Descartes. Un exemple de cette confusion entre principe (une *raison*) et une cause est le raisonnement cartésien de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, selon Schopenhauer. L'on dit bien, chez Descartes, que c'est l'immensité de Dieu qui est la *cause ou la raison* pour laquelle il ne nécessite pas de cause pour exister⁶⁴[FR14], c'est ce qui pave la voie vers la preuve ontologique. Celle-ci consiste essentiellement à dire que Dieu, par sa perfection, doit nécessairement exister, puisque la perfection implique l'existence [FR15]⁶⁵. Le problème que voit Schopenhauer ici, c'est la confusion que Descartes fait entre une *raison* (un principe de connaissance) et une *cause* (qui est un autre principe de connaissance). L'immensité de Dieu est bien un *principe de connaissance*, ou une raison suffisante, pour laquelle Dieu ne nécessiterait point de cause pour exister, mais un *principe de raison* demeure un simple principe et ne peut garantir une réelle existence de Dieu : pour cela il faudrait que l'immensité soit, non pas une raison suffisante, mais une *cause* qui provoque l'existence de Dieu. Or, puisque Descartes ne fait pas la distinction cause/raison/principe, la faute lui est invisible. Une fois cela dit, la méthode de Schopenhauer est plus claire : « Il faut [...] satisfaire à deux lois, celle de

⁶³ La traduction de Cantacuzène pour *Erkenntnisgrund* est *principe de connaissance*, alors que l'édition Cambridge nous donne en anglais *cognitive ground*.

⁶⁴ Schopenhauer dit se référer ici au premier axiome de la réponse à la seconde objection. La preuve de Descartes concernée se situe dans la cinquième méditation des *Méditations métaphysiques*. Nous reproduisons ici un passage : « lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits [...] il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection) » [René Descartes. *Méditations métaphysiques*, présentation et notes par Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, 2009, p.169.].

⁶⁵ Le passage traité par Schopenhauer est reproduit dans l'Annexe I.

l'*homogénéité* et celle de la *spécification*, à toutes les deux dans la même mesure et non pas à l'une seulement au détriment de l'autre »⁶⁶. Cette idée, Schopenhauer la reprend de Kant qui en parle dans son appendice de la dialectique transcendantale⁶⁷. La loi de l'homogénéité nous fait chercher des similarités entre les choses (réunir les espèces en un genre), et la loi de la spécification consiste en la capacité de distinguer les espèces d'un même genre entre elles. Le principe de raison suffisante (le genre) n'est pas la cause, mais la cause est une des racines (espèces) du principe de raison suffisante, de même que le principe logique (une autre espèce) l'est. Ces deux racines sont distinctes et ne s'appliquent pas aux mêmes objets⁶⁸. Schopenhauer prétend, avec sa thèse, régler les problèmes qui sont liés aux confusions provoquées par le principe de raison. Toutefois, en faisant cela, il expose aussi les principes fondamentaux de son système, et montre, par le fait même, en quoi il est absolument différent de Kant.

Schopenhauer identifie quatre classes d'objets, régit par les quatre racines du principe de raison suffisante : (1) les objets physiques, (2) les objets abstraits, (3) les objets de la sensation pure⁶⁹, et (4) un dernier objet qui ne reviendra en jeu qu'au second chapitre.

1.3 Sujet et Objet

Quelques considérations à garder à l'esprit provenant du *Monde* sont importantes ici, pour ne pas lire Schopenhauer en kantien. Schopenhauer ouvre son *magnum opus* par la fameuse formule « le monde, c'est ma représentation » [WWRI23]. Déjà, une telle déclaration ne pourrait être admise par Kant. Mudragei nous dira bien que jamais Kant n'écrit que le monde est une représentation (encore moins *ma* représentation) : Kant parle bien de représentations, de

⁶⁶ Arthur Schopenhauer. *De La Quadruple Racine: Du Principe De La Raison Suffisante*, traduction de J.A. Cantacuzene, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1882, p.1. [« one should comply with two laws equally, that of homogeneity and that of specification, but not the one to the detriment of the other » [FR7].]

⁶⁷ Par exemple, la loi de la spécification est mentionnée nommément en [A657/B685].

⁶⁸ Et n'ont pas, d'ailleurs, les mêmes conséquences. Une cause garantit l'existence d'une chose, un principe logique ne fait qu'en garantir la possibilité.

⁶⁹ Au sujet desquels seuls quelques mots seront dits dans l'appendice à ce chapitre (§1.8).

phénomènes, de somme totale des représentations, etc., mais pas du monde comme représentation⁷⁰. Kant dit que la nature est la totalité des phénomènes, c'est-à-dire les représentations en nous, alors que Schopenhauer dit que le monde *est ma* représentation⁷¹. Or, ce n'est pas pour dire qu'à ce point de vue, Schopenhauer ait totalement tort de dériver cette vision de la philosophie kantienne, si l'on se fie à Mudragei⁷². Selon elle, ce serait la doctrine de l'unité synthétique de l'aperception originelle qui aurait poussé Schopenhauer à voir le monde comme représentation : Kant dit bien que l'aperception pure donne naissance à la représentation « Je pense »⁷³. La multiplicité des représentations qui sont données dans l'intuition ne serait pas mienne dans le cas où les représentations n'appartiendraient pas à une seule et unique conscience de soi⁷⁴. C'est de cela que Schopenhauer aurait tiré sa conclusion « le monde, c'est ma représentation ». Cependant, pourquoi Kant n'a-t-il pas lui-même dit que le monde était sa représentation?

According to Schopenhauer, what prevented Kant from arriving at so obvious a truth as that the world is representation was a radical error he made: [...] [he] did not realize that the object is directly and fully conditioned by the subject [...] he thought that only the mode of appearance is conditioned by the forms of the subject's knowledge.⁷⁵ [Selon Schopenhauer, ce qui a empêché Kant d'en arriver à une vérité si évidente telle que le monde est ma représentation est une erreur fondamentale qu'il a commise : [...] [il] n'a pas réalisé que l'objet est directement et totalement conditionné par le sujet [...] il pensait que seulement le mode d'apparence est conditionné par les formes de connaissance du sujet.]

Car, aucun objet sans sujet, mais aussi aucun sujet sans objet : c'est en cela que le monde est notre représentation. Nul objet, pour Schopenhauer, ne peut échapper à cette règle, incluant notre propre corps [WWRI25]. Comme Kant, Schopenhauer est bien idéaliste transcendantal,

⁷⁰ N.S. Mudragei. *Op.cit.*, p.69.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.* p.70.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.71.

mais en un sens radicalement différent. L'objet est *totale*ment conditionné par le sujet (et inversement) chez Schopenhauer, ce que n'admet pas Kant. La conséquence d'une telle chose est immense : les objets, en tant que représentations, *sont les objets eux-mêmes* (les objets en soi) et rien d'autre. Kant dit plutôt que les choses en soi sont de l'ordre nouménal, pas phénoménal. L'espace, par exemple, « ne représente pas une propriété des choses en soi ». C'est plutôt la forme des phénomènes externes, « la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seulement est possible pour nous une intuition externe » [A26/B42] (il en va de même pour le temps [B49]). La connaissance des choses en soi n'est même pas *confuse* : ces choses en soi nous ne les connaissons tout simplement pas [B62]. Néanmoins, Schopenhauer admet lui-même, essentiellement, la même chose que Kant au sujet de l'espace et du temps, ainsi que sur la possibilité de connaissance de la chose en soi. Alors, comment peut-il dire que les objets (les phénomènes) sont les objets en soi? Schopenhauer ne fait que soutenir la chose suivante : l'objet et la représentation sont identiques. L'objet c'est ma représentation, en tant qu'*objet en soi*. Seule l'action de l'objet importe : une fois connue, il ne peut rester rien d'autre à savoir sur l'objet, ce qui fait en sorte que le *monde intuitionné* (i.e. le monde empirique) est totalement réel [WWRI34/35]. Chez Schopenhauer, l'objet *de l'expérience* kantien est bel et bien conditionné par le sujet (ce que Kant admet⁷⁶). Toutefois, il ajoute qu'entre ces objets de l'expérience et les choses en soi kantiennes il n'y a *aucune* différence : il s'agit de l'*objet tout court*. Sur l'objet il n'y a rien d'autre à dire : nous le connaissons en sa totalité et il n'existe que *pour nous*. Néanmoins, tout cela n'empêche pas Schopenhauer de soutenir qu'il y a bel et bien une chose en soi, une réalité qui est en dehors des représentations. Cependant, cette réalité est d'un ordre

⁷⁶ *Supra* citation de Mudragei page précédente.

absolument différent des représentations⁷⁷. Schopenhauer demeure idéaliste transcendantal, mais en un sens radicalement différent de Kant. Or, tout ceci ne peut pas être élucidé aussi simplement. Il faut d'abord comprendre clairement comment le monde comme représentation se construit chez Schopenhauer. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'il sera possible de comprendre ce qu'est un objet pour Schopenhauer, et en quoi il est connu totalement par le sujet. Il faut comprendre ce que sont les représentations intuitives et abstraites. Cela sera le sujet des deux prochaines sections.

1.4 Représentations intuitives

La première classe d'objets traitée par Schopenhauer est constituée des représentations intuitives, complètes et empiriques [FR33]. Ces représentations (i) ne relèvent pas de la simple pensée, (ii) ont un contenu matériel (et non purement formel), et (iii) proviennent du sujet (elles provoquent une sensation sur les organes sensitifs). Schopenhauer reprend les formes de l'espace (forme du sens externe) et du temps (forme du sens interne) de Kant. Ce sont les formes de la sensibilité pure, et celles-ci sont unies par l'*entendement* [*Verstand*] [FR34], qui crée par le fait même la réalité (la totalité des représentations). L'entendement y parvient grâce à sa forme *unique* qui est la causalité (ou la loi de la causalité) avec les formes pures de la sensibilité : il construit et produit le monde objectif extérieur à partir de la matière brute [*Stoff*] des sensations dans les organes sensitifs [FR52]. Le monde n'est pas donné immédiatement par la sensation, aussi n'est-il pas totalement objectivement réel pour Schopenhauer [FR53]. Le monde ne se tient pas devant le sujet tel qu'il est, la sensation ne fournit pas *le monde*. La subjectivité de la sensation l'empêche de fournir quoi que ce soit d'objectif : elle ne peut contenir quoi que ce soit qui puisse être une *intuition* (objective) [FR53]. Autrement dit, la sensation reste un processus *sous la peau* : elle ne contient rien qui soit extérieur au sujet [FR53]. C'est par l'altération des

⁷⁷ Cela sera l'objet du second chapitre.

nerfs (une excitation des nerfs) que les sensations atteignent immédiatement la conscience (donc seulement dans le *temps*), et c'est avec l'intervention de l'entendement, qui est une fonction du cerveau⁷⁸, qu'est appliquée la causalité, où les sensations subjectives deviennent intuitions objectives. C'est l'entendement seul qui permet de comprendre une sensation comme un *effet* (les organes sensitifs n'ayant pas cette capacité) et qui peut alors déduire l'existence d'une *cause*. Ainsi, simultanément, afin de placer la cause comme nous étant extérieure, l'entendement use de la forme du sens externe, l'*espace*, qui aussi est dans l'intellect (le cerveau) [FR54]. C'est par l'espace que le *dehors* vient à l'entendement, la seule possibilité à un extérieur étant l'espace. Au travers d'un travail requérant toute donnée aussi minime qu'elle soit, l'entendement parvient à construire la cause dans l'espace en respectant la *data* qui lui est donnée. Or, l'opération de l'entendement ici n'est pas abstraite, mais bien *intuitive et immédiate* [FR54]. Il n'y a pas intervention de *concepts* ou de *mots* dans l'entendement. Ce dernier prend les données brutes et les refond [*umarbeitet*] dans une *appréhension objective d'un monde physique qui se voit être sous la gouverne d'une loi* [FR54]. Notre intuition empirique quotidienne est donc *intellectuelle*.

Un lecteur de Kant se trouvera déjà ici en terre étrangère : la phrase précédente est contre-intuitive. Schopenhauer déclare que la sensation est quelque chose de subjectif qui ne contient encore rien d'objectif, et jusque-là il n'y aurait aucun problème. Le problème advient lorsque Schopenhauer déclare l'intuition comme quelque chose d'objectif *en soi* et lorsque l'entendement intervient directement sur l'intuition. En effet, c'est l'entendement qui donne les formes du sens externe et interne, qui transforme la sensation subjective en intuition objective. De plus, l'entendement n'a qu'une seule forme, la causalité, et celle-ci n'est en aucune façon un concept

⁷⁸ Schopenhauer dit aussi que l'entendement *est* le cerveau.

pur. Finalement, l'intuition est vue comme *intellectuelle*, un genre d'intuition que Kant n'aurait jamais admis.

À ce moment-ci de l'exposé, il est important d'expliquer le point de vue de Kant. Kant divise essentiellement la CRP en trois parties : l'esthétique transcendantale, l'analytique transcendantale et la dialectique transcendantale. Chacune de ces parties se préoccupe d'une faculté de l'homme : l'esthétique traite de l'intuition, l'analytique de l'entendement, la dialectique de la raison. Cette division est fort importante, puisqu'elle montre que chez Kant, intuition, entendement et raison sont distincts, puisqu'ils ont leur propre domaine. Kant concevait l'intuition et l'entendement comme séparés, puisque l'un s'occupait de la réceptivité des impressions, l'autre de la spontanéité des concepts. Il s'agit de la division la plus fondamentale chez Kant, puisqu'elle est au centre de la possibilité de connaissance. L'objet est donné dans la réceptivité et il est pensé dans la spontanéité en rapport à la représentation [A50/B54]. Les deux sont les éléments de la connaissance, et en l'absence de l'un d'eux, soit que l'on ait des concepts sans intuitions ou des intuitions sans concepts, aucune connaissance n'est possible. Chez Schopenhauer, la sensation ne donne qu'une matière brute : c'est de la *data* des sens. Schopenhauer comprend la sensation pure comme n'étant que l'information qui est saisie immédiatement par les nerfs. L'entendement donne ensuite les formes du temps et de l'espace à cette sensation subjective, qui devient alors une intuition objective. Notons aussi que là où Kant donne douze catégories (causalité incluse), Schopenhauer n'en donne qu'*une seule*⁷⁹. Lorsque viendra le temps de traiter des représentations abstraites et leur rôle, l'exacte raison pour laquelle Schopenhauer fait sa constitution du monde ainsi sera plus clairement comprise.

⁷⁹ Schopenhauer voit les onze autres catégories comme de « fausses fenêtres ». Pour lui, toutes les catégories se réduisent à la causalité.

En ce qui concerne l'esthétique transcendantale, il y a déjà des divergences entre Kant et Schopenhauer. Kant commence son esthétique transcendantale en posant que le mode par lequel la connaissance se rapporte de manière immédiate aux objets est l'intuition. Ceci n'a lieu que lorsque l'objet est donné, et n'arrive que si l'objet affecte l'esprit. « La capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle sensibilité » [A19/B33], dira Kant, et Schopenhauer n'est pas réellement en désaccord. Néanmoins, l'on voit déjà que les discours sont différents : Schopenhauer met au centre de sa sensibilité l'affection du corps, plus particulièrement des nerfs, alors que Kant parle plutôt d'une affection de l'esprit. De plus, l'intuition de l'objet est *donnée* chez Kant, pas chez Schopenhauer. On voit alors en quoi la critique initiale de Schopenhauer apparaît cohérente si l'on réoriente celle-ci dans son propre système : l'intuition chez Schopenhauer ne se fait pas donner, parce que l'intuition n'est pas, comme chez Kant, le mode par lequel la connaissance se rapporte de manière immédiate aux objets de l'intuition. C'est plutôt déjà quelque chose qui est de l'ordre d'une *perception*, puisque les formes des sens sont données par l'entendement *après* que la sensation ait été reçue. On peut alors comprendre, sous cet angle, en quoi Schopenhauer pouvait considérer que la donation de l'intuition était une erreur de Kant : si l'intuition est prise au sens schopenhauerien il est clair qu'il serait absurde de la dire donnée. Cependant, cela ne met pas nécessairement Kant en faute, puisqu'il n'y a rien chez lui qui indique qu'il y ait une telle conception de l'intuition. Aussi, intuition et sensibilité sont beaucoup moins distinctes chez Kant qu'ils ne le sont chez Schopenhauer, car chez Schopenhauer, l'intuition est *intellectuelle*. Selon Kant, toute pensée (donc connaissance de l'ordre de l'entendement) doit se rapporter nécessairement à une intuition *sensible*, et aucun objet ne peut être donné autrement (donc aucune intuition intellectuelle n'est possible).

Néanmoins, il ne faut pas mécomprendre ce que Schopenhauer entend lui-même par intuition intellectuelle. Kant rejetait l'idée d'une intuition intellectuelle dans la CRP, n'admettant qu'une intuition empirique⁸⁰. Or, Schopenhauer est d'accord avec Kant au sujet de ce qui est dit de l'intuition intellectuelle. Les deux philosophes sont tous les deux en opposition à l'admission (implicite ou explicite) d'une philosophie de l'identité, par exemple, qui offrirait une intuition intellectuelle permettant de comprendre un Absolu⁸¹. Kant et Schopenhauer nient ce genre d'intuition intellectuelle chez l'homme. « Cet entendement intuitif et cette intuition intellectuelle n'ont rien à voir avec ce que Kant et les postkantien désignent par de telles formules »⁸², nous assure Alain Roger. Dans ce cas, Schopenhauer n'utilise pas le sens commun du terme « intuition intellectuelle ».

La solution au problème est fort simple. Chez Kant, une intuition intellectuelle permettrait d'atteindre les choses en soi (ce qui est inadmissible pour lui). Chez Schopenhauer, toutefois, les objets eux-mêmes sont donnés en leur totalité au sujet. La chose en soi schopenhauerienne n'est pas d'une nature qui puisse être saisie par une quelconque intuition intellectuelle. Ainsi, dans les deux cas, l'intuition intellectuelle ne révèle pas la réalité nouménale, puisque « chose en soi » et « objet » ne sont pas conçus de la même façon. De plus, comme il sera montré plus tard, Schopenhauer n'admet pas un équivalent à la spontanéité des concepts dans la constitution du monde⁸³. Le sens d'intuition intellectuelle chez Schopenhauer est donc simplement à prendre au sens où l'entendement donne la forme causale au monde, et cet entendement est à proprement

⁸⁰ L'intuition intellectuelle équivaldrait à une spontanéité des concepts au niveau sensible, ce que Kant n'admet pas chez l'être humain

⁸¹ N.S. Mudragei. *Op.cit.*, p.66. [[les deux] philosophes allemands était particulièrement agacés par l'admission explicite ou tacite, des défenseurs de la philosophie de l'identité, selon laquelle l'intuition intellectuelle était une manière de comprendre l'Absolu. Kant et Schopenhauer nient cette faculté dans l'homme.]

⁸² Alain Roger. « Schopenhauer », in *Le vocabulaire des philosophes, La philosophie moderne (XIXe siècle)*, sous la direction de Jean-Pierre Zarader, Paris, ellipses, 2016, p. 228.

⁸³ Les représentations intuitives et les représentations abstraites sont totalement séparées chez Schopenhauer. Ceci sera traité dans la section suivante.

parler intellectuel. Mais, il demeure que cette intuition n'élève pas la connaissance humaine au-delà des objets.

Pour en revenir à l'esthétique transcendantale de Kant, il y a bien insistance sur le fait que l'objet de l'intuition est le phénomène [B34] et non pas le noumène, ce sur quoi nos deux philosophes ne seraient pas en désaccord. Ils s'accordent aussi sur le fait que la sensibilité est le premier moyen d'accès aux phénomènes. Abstraction faite des objets de l'intuition empirique, Kant reconnaît aussi la forme de l'intuition pure de l'espace (condition de la possibilité des phénomènes) [A27/B43]. Sur cela, Schopenhauer n'est pas non plus en désaccord (son accord sur le sujet s'étendra aussi au temps). Dans les faits, au niveau des formes des sens, Schopenhauer reprend essentiellement les formes kantienne du temps (forme du sens interne) et de l'espace (forme du sens externe). En ce qui concerne le temps, il y a peu à dire : malgré que l'entendement procède à une synthèse des sens internes et externes pour ce qui est de la réalité externe persistante, les représentations d'un sujet ne sont toujours données qu'immédiatement par le sens interne. Le sens externe étant son objet, la perception du sens externe devient celle du sens interne. Le sens interne, pour lequel les représentations sont immédiates, demeure subordonné au temps, et ainsi il ne peut avoir qu'une seule représentation à un moment donné. L'immédiateté des représentations leur ajoute une dimension supplémentaire à la simple unification temps-espace : puisque toute représentation est immédiate, elle l'est dans le *temps*, mais à un moment précis du temps, c'est-à-dire dans un point *neutre* entre deux directions dans le temps (passé et présent) [FR35]⁸⁴. Kant dira aussi que le sens externe permet la représentation des objets hors du sujet (dans l'espace), alors que le sens interne permet l'intuition de son état interne [B37]. Le même accord existera au niveau du temps : temps et espace, autant chez Schopenhauer que Kant, sont

⁸⁴ Kant formule quelque peu différemment, mais l'essence du propos demeure très similaire [cf. B47].

vus comme des intuitions pures⁸⁵ qui n'appartiennent pas aux choses en soi. Chez Kant, l'on voit aussi que l'espace est nécessaire comme représentation *a priori* pour pouvoir faire l'expérience des objets en dehors du sujet [B38]. Tout comme Schopenhauer, Kant admet que le temps, en tant que forme du sens interne, est la condition formelle *a priori* des phénomènes en général, puisque toute représentation appartient nécessairement au sens interne [B50]. Cela dit, au niveau de l'espace, l'on pourra noter quelques divergences qui, même si elles sont sans réelle incidence sur le système schopenhauerien dans son ensemble, permettent d'expliquer quelques critiques qu'il fera, et peut être d'un certain intérêt pour la présente étude. Ceci sera traité dans l'appendice à ce premier chapitre (§1.8), puisque la question s'insérerait mal à ce stade de l'exposé. Pour l'instant, il n'est pas problématique de considérer l'espace kantien et schopenhauerien comme relativement identiques.

Ensuite, même si l'on pouvait ignorer le fait que l'entendement donne la forme des intuitions, l'on trouverait un problème de taille demeurant chez Schopenhauer : la causalité. Celle-ci intervient, contrairement à ce qui est le cas chez Kant, directement au niveau de l'intuition. La causalité, chez Schopenhauer, n'est pas une catégorie au sens kantien, puisqu'il ne s'agit pas de quelque chose de discursif. Ce n'est qu'une forme *intuitive* de l'entendement qui ordonne la réalité. Autrement dit, c'est la partie *formelle*⁸⁶ de l'intuition empirique (se situant *a priori* dans l'intellect). Kant n'admettait qu'espace et temps dans l'esthétique transcendantale, car tout autre élément de la sensibilité présupposait déjà quelque chose d'empirique [B58], comme c'est le cas du mouvement ou du changement qui ne peut avoir lieu dans l'espace en soi. Schopenhauer n'est pas en réel désaccord. Il pense simplement qu'au niveau intuitif l'entendement s'ajoute au temps et à l'espace, et donne déjà forme à la réalité en usant de la loi

⁸⁵ Kant insiste bien sur le fait que ces intuitions pures ne sont pas des concepts discursifs [cf. B39].

⁸⁶ Sans être concept.

de la causalité (qui donne alors le mouvement et le changement, qui restent en dehors de l'espace et du temps pur tout de même⁸⁷). L'entendement donne les formes aux intuitions (transformant la sensation en intuition), puis ordonne la réalité avec la forme de la causalité (qui est sa forme propre).

Selon Schopenhauer, tout objet faisant partie de la réalité empirique [*erfahrungsmässigen Realität*], ou de la totalité des représentations, est conditionné par la loi de la causalité [FR39]. Cette loi dit que pour tout état nouveau d'un objet (ou plusieurs objets), un état antérieur doit exister duquel le nouvel état procède, à chaque fois que cet état antérieur se présente [FR39]. Il s'agit d'une séquence que Schopenhauer nomme *conséquence*: une cause produit un effet. Or, on parle bien d'*états* d'objets dans la causalité, puisque les objets ne sont pas concernés par la causalité, même s'ils sont conditionnés par elle. En effet, un objet ne peut être dit *cause* d'un autre, ou *effet* d'un autre: les objets n'étant pas que *forme* et *qualité*, mais aussi *matière* (immuable). Ainsi les *altérations* des objets sont concernées par la causalité, pas les *objets* eux-mêmes. Toute altération doit être causée par une autre altération en accord avec une certaine règle [FR40]. Ceci a quelques conséquences, par exemple, sur la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. D'abord, toute relation cause/effet est vue comme une altération d'un état précédent. La présence d'une altération nous prouve qu'il y a eu un effet procédant d'une cause, donc il y a eu nécessairement une précédente altération pour provoquer la présente altération: celle-ci devient alors cause de notre présente altération. Or, cette altération/cause est aussi une altération/effet procédant d'une autre altération, qui elle aussi est cause, mais aussi effet d'une autre altération, *ad infinitum*. La chaîne causale est donc infinie : à chaque altération il y aura toujours au moins une autre altération/cause. Le fait que seules des altérations puissent être

⁸⁷ Tout comme Kant, Schopenhauer ne nie pas qu'espace et temps sont les fondements pour percevoir la simultanéité ou la succession [*cf.* B46].

concernées par la loi de la causalité rend totalement absurde une chose telle qu'une *cause première*. Cela, parce que la cause ne peut être qu'une altération et non un objet : nécessairement la cause ne peut être première, puisqu'elle nécessite une altération qui la *précède*⁸⁸ [FR41]. Les humains demeurent prisonniers de l'*échelle des causes* et doivent la remonter *in infinitum* [FR41]. On ne peut arrêter la série des causes et des effets sans annuler le principe de raison suffisante (donc sans quitter le monde causal) [FR43/44]. Finalement, cette racine du principe de raison suffisante est nommée le principe du *devenir*, puisque la causalité (qui concerne les altérations) porte toujours sur ce qui *devient* [FR44]. Ajoutons que quelque chose en particulier échappe à la loi de la causalité, ce que Schopenhauer nomme les *forces originelles de la nature* [FR47], sur lesquelles l'on reviendra au second chapitre.

Subséquentement, la causalité chez Schopenhauer se subdivise en trois types distincts (tous de même nature causale) : la *cause* qui est du domaine inorganique, le *stimulus*⁸⁹ qui est du domaine végétal, et le *motif* qui est du domaine animal [FR48]. Ces distinctions ont des conséquences importantes sur l'application de la loi de la causalité. Lorsque l'on parle des *causes* au sens le plus étroit, c'est-à-dire dans un sens purement mécanique, le troisième principe de Newton s'applique clairement [FR48] : toute action entraîne une réaction qui y est égale. En d'autres termes, l'effet correspond à la cause parfaitement (en degré). Toutefois, dans le cas de la seconde forme de la loi de la causalité, le *stimulus* [*Reiz*], s'appliquant aux êtres organiques sans conscience, telles les plantes, il semble que l'intensité de l'effet et de la cause ne correspond pas nécessairement. L'on note, de plus, que l'intensification d'une cause peut faire en sorte que l'effet

⁸⁸ L'on se demande donc toujours ce qui l'a causé (altéré).

⁸⁹ L'édition Cambridge utilise ce mot (existant autant en français qu'en anglais) pour traduire l'allemand *Reiz*, alors qu'en français on semble utiliser le terme excitation [cf. Alain Roger. *Op.cit.*, pp. 230-231.] Toutefois, une fois vu comment Schopenhauer décrit ce *Reiz*, et si l'on prend en compte sa formation scientifique (médecine), il semble plus approprié ici de traduire par stimulus en français que par excitation (un terme plus ambigu).

initial devienne son propre opposé⁹⁰ [FR49]. Finalement, le *motif* s'applique à la vie animale. Un intellect est nécessaire à la génération des motifs, aussi faut-il une *connaissance* pour en avoir. C'est bien *la connaissance* qui est donc la caractéristique principale de l'animal⁹¹, ainsi il doit donc être capable de former des représentations intuitives. Si l'animal n'avait pas d'intellect, il ne pourrait subir que le stimulus de la plante. Le stimulus et le motif diffèrent grandement, puisque l'intensité d'un motif peut être très faible, très courte, intermittente, sans que cela ne change le fait qu'un effet est produit, alors qu'un stimulus nécessite généralement une exposition sans interruption d'une certaine durée pour faire effet [FR49]. Aussi, entre cause et motif la différence est évidente : il faut pousser une pierre pour la bouger, mais l'humain obéira d'un simple regard [FR50]. Mais, le motif reste tout de même soumis à la causalité, à une nécessité, comme la cause et le stimulus, chose qui, selon Schopenhauer, est évidente lorsque l'on regarde l'animal [FR50].

Schopenhauer soutient aussi que l'entendement possède la causalité *a priori*, et il tente de le montrer à l'aide d'une série d'exemples pratiques⁹². Tout d'abord, deux sens seulement servent en réalité à l'intuition objective: le toucher et la vue. Selon Schopenhauer, ces deux sens sont les seuls à fournir les données dont l'entendement se servira pour créer le monde extérieur objectif. Les trois autres sens, dira Schopenhauer, sont subjectifs, puisque les sensations qu'ils fournissent ne permettent pas de situer la cause externe spatialement : l'on sait seulement qu'il y a une cause externe. L'ouïe, par exemple, ne semble pas jouer un réel rôle dans la spatialité : une personne aveugle peut avoir écouté de la musique durant toute sa vie, sans toutefois avoir une représentation ni des musiciens, ni des instruments, ni des vibrations dans l'air [FR55]. Seuls le toucher et la vue servent donc à l'intuition objective.

⁹⁰ Par exemple, une intensité lumineuse *x* peut avoir un effet bénéfique, mais une très grande intensité lumineuse peut avoir l'effet totalement opposé.

⁹¹ Par conséquent, ce n'est pas seulement la caractéristique de l'être humain.

⁹² Il serait impossible ici d'en reproduire la totalité. Seuls les exemples principaux seront retenus.

Néanmoins, la vue et le toucher ne *produisent* pas l'intuition, car il n'y a pas d'intuition avant l'intervention de l'entendement. Schopenhauer dit bien que si l'on presse notre main sur une table, dans cette sensation reçue il n'y a rien de tel qu'une représentation de la cohésion des parties de la masse qu'est la table [FR56], seulement une *sensation*. C'est lorsque l'entendement, partant des sensations, va vers la *cause* que celui-ci construit un corps ayant les propriétés de la table. Similairement, Kant dira que ces éléments subjectifs de la sensibilité, comme c'est le cas de « la vue, de l'ouïe, du toucher » ou bien des « sensations des couleurs, des tons et de la chaleur », « sont de pures sensations et non des intuitions, elles ne font connaître en elles-mêmes aucun objet, surtout pas *a priori* » [A28/B44]⁹³.

Schopenhauer prend l'exemple suivant: dans le noir, si je touche une surface plane, ou bien si je touche une sphère de trois pouces de diamètre⁹⁴ [FR56], c'est essentiellement les mêmes parties de ma main qui touche l'objet, mais la *position* de celle-ci diffère. C'est lorsque l'entendement prend en compte, outre la sensation, la position de la main que l'objet est construit par l'entendement [FR56]. Un aveugle-né qui a dans sa main un cube n'aura que des sensations uniformes, et bien que les sommets du cube pressent de petites parties de sa main, absolument rien dans cette sensation n'est similaire à un cube [FR56]. Or, l'aveugle-né est capable, soutient Schopenhauer⁹⁵, de savoir qu'il touche bel et bien un cube. Ceci est dû au fait que son entendement prend en compte le mouvement de sa main lors de la manipulation du cube : l'objet ainsi compris comme cause de la sensation est construit par l'entendement. L'on voit alors que la *vue* n'est pas nécessaire pour reconnaître le cube, puisque l'objet extérieur n'est *pas* donné par la

⁹³ Rappelons toutefois que, chez Schopenhauer, l'intuition n'étant pas *donnée*, mais plutôt dérivée de la sensation, il ne faut absolument pas penser que la similarité des propos s'étend plus loin que la simple admission du fait que la sensation soit quelque chose de subjectif qui ne donne pas l'objet lui-même.

⁹⁴ Ce sont les dimensions fournies par Schopenhauer (3 pouces = 7,62 cm).

⁹⁵ Schopenhauer se base, dans son texte, sur des études scientifiques réelles qui ont été menées sur les aveugles à son époque.

vue, mais construit par l'entendement en fonction de la loi de la causalité. La forme cubique du corps dans l'espace est connue *a priori* par l'aveugle [FR56], puisqu'il ne pourrait avoir une représentation de la forme cubique sans avoir *a priori* une représentation d'une cause et d'un espace (forme cubique / espace). Un autre exemple frappant est celui d'une corde que l'on laisse glisser dans la main close de ce même aveugle. Il pourrait construire l'objet géométrique correspondant à la corde, bougeant dans une direction. Or, ceci est seulement possible si cet aveugle a déjà une représentation du *mouvement*, qui n'est rien d'autre qu'une *altération* de position dans l'espace dans un temps : ceci ne *peut pas* exister dans une simple sensation⁹⁶. L'intellect doit donc déjà contenir *a priori*, avant toute expérience, les intuitions de l'espace et du temps (et par le fait même du mouvement), ainsi que de la causalité.

La conclusion générale à retenir de Schopenhauer ici, c'est que la sensation est largement insuffisante dans la construction du monde externe objectif : il faut l'espace comme forme d'intuition, le temps comme forme d'altération et la loi de la causalité comme un régulateur d'apparition des altérations [FR57] qui sont préexistants [*präformirt*] dans l'intellect. Le cerveau n'apprend pas ces choses, de la même façon que l'estomac n'apprend pas à digérer, ou le foie à sécréter de la bile [FR57]. Schopenhauer dira que c'est la seule façon dont l'on peut rendre compte du fait que les aveugles nés ont la capacité de comprendre les relations spatiales.

Schopenhauer traite aussi d'exemples visuels. La vision se réduit en elle-même à une question de sensation de la lumière (impression de la lumière). Bien entendu, une telle impression est purement subjective et n'existe que dans l'organe sensitif lui-même, soutient Schopenhauer. Sans l'entendement, on ne pourrait être conscient que de ces variations d'impressions dans l'instantané. Encore une fois, la sensation ne fournit que la matière brute [FR57/58]. Ces données

⁹⁶ La sensation ne pourrait pas non plus produire une telle chose.

brutes fournies par la sensation ne permettent pas d'avoir un objet immédiat, c'est-à-dire que l'image formée par les rayons lumineux tombant sur la rétine n'est pas l'objet (elle arrive déformée). En effet, l'entendement doit, selon Schopenhauer, d'abord mettre l'image à *l'endroit*⁹⁷ [FR58]. S'il n'était question que de sensation, la perception de l'objet serait nécessairement renversée, puisque c'est ainsi qu'elle est reçue [FR59]. Ici, l'entendement (possédant *a priori* la loi de la causalité) ayant reçu de la sensation les données nécessaires à propos de la direction par laquelle le rayon lumineux est arrivé suit le chemin à l'envers vers la cause, et ainsi remet l'image reçue par la sensation à *l'endroit*. Ceci est purement intellectuel, soutient Schopenhauer, et échappe à toute autre explication, en particulier aux théories physiologiques [FR59]. Un argument contre les théories physiologiques serait le suivant : même si je jette un regard en mettant ma tête entre mes jambes⁹⁸, je verrai les choses à *l'endroit* et non pas à *l'envers*. Le corps physique est renversé, mais l'entendement, d'ordre intellectuel, ne l'est pas. Une seconde opération de l'entendement sur la vision consiste à faire en sorte que les deux images reçues (une par œil) sont transformées en une seule image. Le point reste ici sensiblement le même que précédemment : le phénomène ne peut s'expliquer physiologiquement, seulement géométriquement [FR60]. Il faut reconstruire les différents rayons lumineux tombant sur les rétines des yeux par une compréhension intuitive du fait que si x et y rayons différents tombent à $p1$ et $p2$ ⁹⁹ selon θ angle, cela signifie qu'il y a un seul et unique objet et non pas deux, ce que la sensation seule ne pourrait pas saisir [FR60].

Pour en revenir au toucher de l'aveugle, un exemple similaire de cette multiplicité comprise comme une est le cas où les dix différents doigts touchent un seul corps. Ceci n'est pas

⁹⁷ Les rayons lumineux provenant d'un objet arrivent sur la rétine à *l'envers*. Ceci, d'ailleurs, est encore aujourd'hui confirmé par l'optique contemporaine.

⁹⁸ Au sens d'avoir la tête à l'envers le regard lancé entre mes deux jambes en regardant un objet.

⁹⁹ Points sur le premier œil et le second œil respectivement.

compris comme le fait de toucher dix différents objets, or la sensation seule *devrait* dire qu'il y a dix objets, puisqu'elle n'est que donnée brute. Le fait est que toucher un seul corps de nos dix doigts est compris comme un seul objet autant par celui qui voit l'objet que celui atteint de cécité depuis la naissance et qui n'a donc jamais *vu* l'objet. La conclusion est la suivante : seul l'entendement peut parvenir à singulariser les sensations en une seule cause et c'est pourquoi, selon Schopenhauer, un sculpteur, par exemple, peut être aveugle [FR62]. Schopenhauer donne aussi un exemple qui peut être testé aisément :

lorsque je touche une boule avec deux doigts croisés, je crois immédiatement en sentir deux par la raison que mon entendement, qui remonte à la cause et la construit conformément aux lois de l'espace, présupposant aux doigts la position naturelle, doit nécessairement admettre l'existence de deux boules différentes pour que deux portions de surface sphérique puissent se trouver en contact simultané avec les faces externes de l'index et du [majeur]¹⁰⁰(trad. Cantacuzène [modifiée], p.91)

Un phénomène du même genre se produit lorsque les yeux ne convergent plus de façon symétrique, c'est-à-dire qu'ils observent l'objet sous un angle différent au lieu de l'observer sur un seul point. Schopenhauer mentionne aussi le fait que nous voyons un seul objet si nous regardons deux objets identiques à travers deux tubes de cartons d'une certaine longueur (donc en isolant la vision des deux yeux), ce qui ne devrait pas se produire si le phénomène était physiologique [FR63].

Ce genre d'exemple ne se trouve évidemment pas chez Kant qui, comme il a été dit, omettait volontairement des exemples dans sa CRP. Ce qui se voit ici est réellement une volonté

¹⁰⁰ « when I touch a ball with crossed fingers, I immediately believe I have felt two balls, because the understanding, tracing back to the cause, constructing the cause according to the laws of space, and presupposing the natural position of the fingers, must attribute to two different balls the two spherical surfaces, which the outside of the middle and index finger touch simultaneously. » [FR62].

de la part de Schopenhauer d'être clair et de trouver dans le vrai monde des exemples de sa propre théorie, afin d'en montrer la validité¹⁰¹.

Par la suite, la loi de la causalité ne peut pas s'appliquer de façon immédiate au monde empirique: l'intellect ne possède pas les capacités d'application de la loi de la causalité, ceci s'acquiert plutôt au fil de la pratique et de l'expérience [FR70]. Ceci expliquerait pourquoi les nouveau-nés sont incapables d'appréhender les objets comme un adulte le ferait: le monde objectif ne fait qu'entrer dans leur conscience graduellement [FR70/71]. On prend aussi l'exemple d'aveugles nés qui sont opérés pour recouvrer leur vision et qui, bien qu'ils voient les couleurs les formes la lumière, n'ont pas l'intuition objective des objets, puisque leur entendement n'a pas encore appris à appliquer la loi de la causalité à ces données étrangères. [FR71] Schopenhauer prend le cas d'un aveugle en particulier qui n'a pu voir, dans sa vision de la pièce où il se trouvait, qu'une pièce unie et multicolore: il perçoit une unité et ne divise pas les choses en objets [FR71]. Nous en resterons là avec les exemples de Schopenhauer¹⁰². Finalement, l'intuition étant de nature intellectuelle, tout animal doit avoir un entendement, puisqu'il a une compréhension de la loi causale (à différents degrés d'acuité [*Feinheit*] et de clarté): une sensation sans entendement ne sert absolument à rien et ne fait rien. L'entendement humain ne diffère des animaux qu'en une question de degré [FR 75]¹⁰³.

Ainsi peut essentiellement se terminer l'exposition des représentations intuitives chez Schopenhauer, où déjà il se distingue grandement de Kant, bien qu'il conserve avec lui certains airs de famille. Après avoir vu ce que Schopenhauer fait des intuitions, il faut maintenant vérifier

¹⁰¹ Rappelons que *De la volonté dans la nature* a pour seul but de trouver des confirmations du système de Schopenhauer dans la science de son temps.

¹⁰² Un exemple en [FR73/74] montre aussi que Schopenhauer utilisait *De la vie et de l'intelligence* de Flourens pour démontrer que l'intuition était de nature intellectuelle. L'on est invité à s'y reporter.

¹⁰³ Dans la prochaine section, nous verrons que ce qui distingue l'être humain de l'animal, c'est la *raison* (en un sens pas du tout kantien).

comment il traite des concepts dans sa philosophie. C'est à ce stade-ci que Schopenhauer se montrera véritablement comme un penseur qui est non seulement distinct de tous ses contemporains postkantien, mais aussi de Kant lui-même.

1.5 Représentations abstraites

En ce qui concerne la raison [*Vernunft*], la divergence entre Schopenhauer et Kant ne pourrait être plus manifeste. Comme il a été dit, chez Schopenhauer toute intuition est intellectuelle, tout procède de l'entendement, et non pas d'une faculté discursive ou de la raison [WWRI32]. L'entendement retrace immédiatement l'effet à sa cause, sans intervention de concepts abstraits ou de réflexions [WWRI33]. Rappelons-nous que, chez Schopenhauer, la sensation est reçue par les organes sensitifs, pour être ensuite transformée en intuition objective par l'entendement (le cerveau) qui lui donne les formes de l'espace et du temps. En dernier lieu, l'entendement, grâce à la causalité, comprend que l'effet originel (la sensation) est produit par une *cause*. Il construit ainsi l'objet grâce à son *action*¹⁰⁴. Sachant que la causalité chez Schopenhauer n'est pas une catégorie au sens kantien, l'on voit que dans l'expérience du monde empirique, il n'y a aucune intervention de concepts. Aussi, il faut se demander ce qu'est un concept pour Schopenhauer et quel est son rôle dans la connaissance. Ces concepts, Schopenhauer les nommera *représentations abstraites*. Il est important de noter que les représentations abstraites sont considérées comme totalement distinctes des représentations intuitives [WWRI127]. Toutefois, les représentations abstraites sont subordonnées aux représentations intuitives. L'on cherchera donc ici à exposer la pensée de Schopenhauer à ce sujet.

¹⁰⁴ Souvenons-nous que Schopenhauer disait bien que l'objet était totalement connu de nous et que seule son action importait. Seule l'action de l'objet sur le sujet importe, puisque c'est cette action qui le fait exister. En effet, c'est l'effet que l'objet produit sur les nerfs qui fait en sorte que l'entendement parvient à le construire comme cause, donc comme représentation.

Pour commencer, selon Schopenhauer, c'est la capacité d'avoir des représentations abstraites qui distingue l'homme des animaux [FR93]. Ces représentations *génériques* subsument une quantité innombrable de choses individuelles, et constituent une *totalité* de choses individuelles : ce sont des représentations de représentations. Ici apparaît la *subordination* de la pensée abstraite à la connaissance intuitive : les représentations abstraites n'existent pas *par elles-mêmes*, elles existent grâce aux représentations intuitives. La subordination de la pensée abstraite ne signifie pas cependant que celle-ci est sans utilité. C'est cette capacité à avoir des représentations abstraites qui permet à l'humain de se détacher du présent [FR94], et qui permet la décision électorale. Néanmoins, le fait que la représentation abstraite soit dérivée de la représentation intuitive n'est pas sans conséquence. Les propriétés x d'une chose, celles qui en ont été abstraites, sont désormais *pensées* comme des éléments séparables les uns des autres, alors qu'ils forment ensemble une unité dans la représentation intuitive. La connaissance abstraite nous fait perdre l'unité intuitive de l'objet réel. Elle transforme les caractéristiques individuelles de l'objet en des traits génériques d'un objet réduit à des déterminations formelles. Plus l'on abstrait ainsi des concepts de la réalité intuitive des objets, plus on court le risque de perdre de vue la forme individuelle de l'intuition sensible immédiate. Pas étonnant alors, selon Schopenhauer, que nous ressentions que les concepts les plus abstraits soient également ceux qui sont les plus vides¹⁰⁵. Précisons que le concept n'est pas une image mentale et qu'une image mentale, lorsqu'utilisée comme représentante d'un concept, n'est pas non plus un concept. Et cela, parce qu'aucune image mentale ne peut être un concept, puisque dès que l'on imagine le « chien en général », l'on n'a pas l'image du concept, mais plutôt celui d'un chien particulier [FR97]. Et

¹⁰⁵ Ainsi, un concept qui ne se baserait en aucune façon sur le monde intuitif en serait un complètement vide.

n'oublions pas non plus que le recours aux exemples indique par lui-même la déficience ontologique du concept par rapport à la concrétion de l'intuition.

Conséquemment à la subordination des concepts, le vrai cœur de la connaissance, pour Schopenhauer, sera la pensée opérant avec les représentations intuitives : ce sera la source de toute pensée originale, découverte, etc. [FR99] De plus, toute explication doit être basée sur l'expérience (empirique) afin que le raisonnement soit valide et que la connaissance soit légitime et objective. Le verbiage purement rationnel est une simple clarification de ce qui procède des concepts et n'apporte rien de nouveau [FR100]. Rien de nouveau, car la représentation abstraite ne peut offrir que ce qui est déjà dans l'objet intuitionné : la raison n'invente rien. Lors même que l'entendement poserait une cause qui, finalement, n'en est pas réellement une (c'est une *illusion*), la raison ne peut rien y changer. Prenons l'exemple d'un mirage dans le désert : l'on peut bien utiliser la raison pour réaliser le véritable état de choses dans l'abstrait (i.e. il n'y a rien, ce n'est qu'un mirage), mais l'on voit *toujours* le mirage. Le savoir abstrait ne change rien au niveau de la connaissance de l'entendement, qui traitera l'erreur de la même façon : l'entendement est totalement indépendant de la raison¹⁰⁶. C'est-à-dire que les illusions demeurent même lorsque la raison fournit la correction, puisque c'est la connaissance intuitive qui est première [FR70]¹⁰⁷.

Visiblement, la manière dont Schopenhauer traite la raison, l'entendement, et le concept n'ont plus rien à voir avec Kant. Là où Kant fait de l'entendement (et non la raison) la faculté des

¹⁰⁶ Et en un sens, la raison possède une certaine indépendance face à l'entendement. Il est possible de prendre un recul face à la connaissance intuitive, comme c'est le cas lorsque l'on réalise que le mirage est un mirage et non pas réel.

¹⁰⁷ Nous découvrons donc ici pourquoi Schopenhauer n'admettait pas comme valide la méthode de spéculation rationnelle de l'idéalisme allemand : la seule et unique source de connaissance que nous avons c'est la connaissance empirique (du monde comme représentation sous la causalité). Toute représentation abstraite (concepts de notre raison) n'est qu'abstraction du monde empirique, et ainsi nous ne pouvons pas *gagner* des connaissances dans l'abstraction, nous ne pouvons qu'en perdre. Le concept ne peut jamais descendre jusqu'au particulier (qui est source de connaissance), le caractère même d'universalité propre au concept ne lui permet pas de toucher aux nuances du monde réel [FR 85].

concepts qui de concert avec l'intuition forme la connaissance, Schopenhauer enlève toute grandeur au concept et en fait un simple dérivé de l'intuition. « L'entendement n'est pas un pouvoir d'intuition » [A68/B92], ainsi Kant ne traite pas du tout l'entendement de la même façon que Schopenhauer. La connaissance de l'entendement est discursive, par concepts [B93]. Là où les intuitions reposent sur des affections chez Kant, les concepts reposent sur des fonctions qui ordonnent les représentations sous une seule commune. Un trait qui est peut-être semblable en apparence à Schopenhauer est que Kant dit bien qu'un concept ne se rapporte pas *immédiatement* à un objet, mais plutôt à une représentation de l'objet, que ce soit une intuition ou un autre concept : le jugement est connaissance médiate de l'objet, ou la représentation d'une représentation [B93]. Toutefois, il ne faut pas chercher à voir ici chez Kant quelque chose qui ressemble à Schopenhauer. Déjà, Kant ne fait pas s'équivaloir objet et représentation comme chez Schopenhauer, aussi le sens ici ne peut pas être le même lorsqu'il dit que le concept ne se rapporte pas à l'objet, mais à une représentation de lui (en réalité, une telle assertion ne peut même pas se faire chez Schopenhauer). De plus, rappelons que l'intuition de Schopenhauer n'a pas du tout le même statut que l'équivalent chez Kant. Bien que l'intuition empirique¹⁰⁸ de Kant nous donne quelque chose provenant du monde, cela ne veut pas dire que nous pouvons connaître quelque chose. Une intuition sans concept n'offre aucune connaissance. Lorsque Schopenhauer dit que le concept est représentation de représentation intuitive, la représentation intuitive a déjà le statut de quelque chose qui peut être connu, ce qui n'est absolument pas le cas chez Kant. Le concept ne devient pas un élément de second degré, même s'il est représentation de représentation.

¹⁰⁸ Rappelons-nous que l'intuition *pure* ne consiste qu'en la forme de l'espace et du temps.

Ensuite, l'entendement kantien, lorsqu'il s'agit de le considérer comme un pouvoir de juger, peut se diviser en une table des jugements, se diviser en quatre titres, chacun se divisant en trois « moments » [A70/B95]. Elle est reproduite ici (inspirée du texte de Kant) :

I) Quantité des jugements [Universels; Particuliers; Singuliers]

II) Qualité [Affirmatifs; Négatifs; Infinis]

III) Relation [Catégoriques; Hypothétiques; Disjonctifs]

IV) Modalité¹⁰⁹ [Problématiques; Assertoriques; Apodictiques].

C'est à partir de cette table que sera éventuellement construite celle des catégories de l'entendement. Avant toutefois d'entrer dans le domaine des catégories, il faut prendre un moment pour comprendre la première liaison du divers. Première liaison, parce que le divers de l'intuition pure ne peut pas entrer immédiatement : la spontanéité requiert au moins une liaison primitive du divers [B102]. Cette synthèse primitive est effectuée par l'imagination. Maintenant, l'imagination elle-même possède deux définitions différentes, dépendamment de A ou de B. En [A78] l'on fait de l'imagination une faculté de l'entendement, alors qu'en [B103] l'on en fait une faculté de l'âme. Ici l'on a besoin de comprendre simplement que l'imagination fait une synthèse. La synthèse est l'acte de l'imagination, et ramener la synthèse aux concepts est fonction de l'entendement [B103]. Car, ce qui est donné par la synthèse de l'imagination n'est qu'une connaissance bien confuse qui nécessite une analyse : l'imagination ne fait que rassembler des éléments, et bien qu'elle soit l'origine de la connaissance, elle demeure trop floue [B103]. La synthèse de l'imagination ne donne essentiellement aucune connaissance. Ce sont les concepts qui confèrent l'unité à la synthèse, qui pourra alors être connue [B104]. Les catégories, concepts

¹⁰⁹ Selon [B100], ces trois moments se décrivent comme : (i) ce qui exprime une possibilité, (ii) une affirmation ou une négation de ce qui est considéré comme vrai, et (iii) ce qui est nécessaire.

purs de l'entendement, sont divisées en une table de manière analogue à la table des jugements. Elle est reproduite ici (inspirée de [B106]) :

- I) De la quantité [Unité; Pluralité; Totalité]
- II) De la qualité [Réalité; Négation; Limitation]
- III) de la relation [Inhérence et subsistance; Causalité et dépendance; Communauté (action réciproque entre l'agent et le patient)]
- IV) de la modalité [Possibilité/Impossibilité; Existence/Non-existence; Nécessité/Contingence]

Ce sont les concepts « originellement purs de la synthèse » qui sont *a priori* dans l'entendement. Ainsi peut être saisi le divers de l'intuition. Les catégories ne sont donc pas des concepts comme les autres, de manière analogue aux formes de l'intuition, les catégories sont les conditions *a priori* de connaissance [B126], ce sont elles qui rendent possible l'expérience.

En somme, il apparaît maintenant clair que Schopenhauer et Kant ne disent tout simplement pas la même chose ici. Schopenhauer rejettera la doctrine des catégories kantienne (et aussi le schématisme transcendantal)¹¹⁰. Mais la conception de Schopenhauer aura aussi une conséquence particulière : un renversement terminologique par rapport à Kant. Schopenhauer liera l'illusion [*Schein*] à l'entendement, et l'erreur à la raison¹¹¹. Ceci n'est que conséquent avec sa façon de concevoir entendement et raison. L'entendement connaissant *le réel* (monde intuitif) et la raison connaissant *la vérité*¹¹², l'illusion relève de l'entendement et l'erreur de la raison [FR70]. Toutefois, ce n'est pas pour dire que l'abstraction n'a aucun rôle à jouer sur la connaissance, cela serait se méprendre. Connaître, pour Schopenhauer, c'est bien pouvoir reproduire conceptuellement ce qui est intuitionné dans le monde, c'est une opération purement

¹¹⁰ Alexis Philonenko. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, 2e édition, Paris, Vrin, 1999, p.25.

¹¹¹ *Ibid.*, p.25.

¹¹² Nous n'avons pas élaboré comment fonctionnait le jugement chez Schopenhauer, seul besoin est de dire que la raison se charge de juger et détermine ce qui est vrai logiquement.

abstraite (c'est ce qui expliquera pourquoi Schopenhauer ne dira pas d'un animal qu'il *connaît* même s'il lui donne un entendement¹¹³) : ce qui est rejeté par Schopenhauer, c'est l'idée d'une connaissance pure indépendante de l'expérience (puisque nous ne pouvons rien connaître avant elle [FR74/75/76]). La raison reste tout de même une faculté importante de l'humain.

Finalement, bien que les catégories kantienne soient rejetées par Schopenhauer, il est en réalité incapable de réellement les mettre de côté. Il devra les utiliser comme conditions de possibilité de jugements sur les objets, de la même manière que Kant lui-même commence par les introduire¹¹⁴. Guyer note cependant que la différence cruciale demeure que les jugements ne sont qu'activité secondaire (par rapport à la perception) et demeurent du domaine de la raison¹¹⁵.

1.6 La seconde analogie de l'expérience

Il a été question de causalité à plusieurs reprises en §1.4. Schopenhauer fait de la loi de la causalité l'une des racines du principe de raison suffisante (c'est le principe du devenir). La loi de la causalité est ce qui gouverne le monde empirique, les représentations intuitives. Cependant, le point de vue de Kant lui-même au sujet de la causalité n'a pas été clairement expliqué. Afin de pouvoir réellement clore ce chapitre, il faudra traiter de la seconde analogie de l'expérience de Kant, qui traitera de la causalité. D'ailleurs, la critique la plus célèbre de Schopenhauer est probablement celle qu'il a faite au sujet de ce texte de la CRP¹¹⁶. Tout cela permettra d'identifier les dernières différences entre nos deux auteurs.

Avant d'aborder le sujet lui-même, il faut préciser que la seconde analogie de l'expérience de Kant est une réponse à un problème soulevé par David Hume (1711-1776). L'idée générale qu'exprime Hume au sujet de la causalité se retrouve dans la septième section de l'*Enquête sur*

¹¹³ Il a une connaissance *intuitive*, mais ce n'est pas *connaître* quelque chose au sens normal du terme.

¹¹⁴ Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.118.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p.120.

l'entendement humain [*An Enquiry Concerning Human Understanding*¹¹⁷], intitulée « De l'idée de connexion nécessaire »¹¹⁸. Dans les mots de Hume :

Quand nous regardons des objets externes autour de nous, et considérons l'opération des causes, nous ne sommes jamais capables, en un cas particulier, de découvrir aucune force ou aucune connexion nécessaire, aucune qualité qui lie l'effet à la cause, et de l'un une infaillible conséquence de l'autre. Nous voyons seulement qu'actuellement, en fait, l'un suit l'autre¹¹⁹

Lorsque l'on voit une boule de billard qui en frappe une autre, qui par la suite bouge, c'est tout ce qu'il est possible de voir. Il n'y a pas là une quelconque idée de connexion nécessaire. Selon Hume, l'idée d'une connexion nécessaire ne s'obtient qu'à travers une « longue habitude »¹²⁰ : à l'apparition de *x* cause l'on s'attendra à *y* effet, et ce, simplement parce qu'il s'agit de « son concomitant ordinaire »¹²¹. L'avènement même d'un autre effet devient impensable. C'est donc là que l'on en reste avec Hume : toute idée de connexion nécessaire n'est que due à l'habitude, il n'y a aucune règle réelle. Précisons que Hume est probablement l'une des figures les plus importantes dans la genèse de la philosophie de Kant. C'est au philosophe anglais que l'allemand donne le crédit de l'avoir éveillé de son fameux « sommeil dogmatique »¹²². C'est à la conclusion sceptique de Hume au sujet de l'idée de connexion nécessaire que Kant tentera de répondre dans sa seconde analogie de l'expérience : la voir ainsi permettra d'autant plus de comprendre ce texte difficile.

L'ouverture de la seconde analogie diffère d'une version à l'autre :

¹¹⁷ Schopenhauer dans ses ouvrages parle de *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* : premier titre qui a été donné à l'ouvrage lors de sa publication en 1748, mais guère utilisé aujourd'hui.

¹¹⁸ cf. David Hume. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée par Didier Deleule, Paris, Le livre de poche, 1999, pp.133-162.

¹¹⁹ David Hume. *Op.cit.*, p.137.

¹²⁰ *Ibid.* p.147.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Emmanuel Kant. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, 2e édition, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p.18.

[A189] : « Principe de la production : Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle »

[B 232] : « Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité : Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet »

La version A du texte prend le point de vue limité d'un effet qui nécessite une cause, alors que la version B est plus générale et parle des « changements » qui doivent suivre une règle (la loi de la causalité). L'idée centrale est que la causalité n'est pas aléatoire ou une question d'habitude. Voilà donc le plan initial de Kant : il doit y avoir une *règle* qui régit les changements. Le changement est défini comme étant toute transformation/succession des phénomènes [B223].

Une succession des phénomènes (i.e. le passage d'un état de choses à un autre) est une liaison de deux perceptions dans le temps. Une telle liaison n'est pas un produit de l'intuition, mais d'un pouvoir synthétique de l'imagination¹²³ « qui détermine le sens interne relativement au rapport du temps » [B223]. Aussi, « la simple perception laisse indéterminé le rapport objectif des phénomènes qui se succèdent » [B234]. Ce qui est dit ici est vital : les liaisons des perceptions résultant de l'imagination synthétique ne déterminent pas la règle de l'ordre des phénomènes. En ce qui concerne le rôle de l'imagination, quelques précisions s'imposent. Kant dit tout d'abord que la synthèse de l'appréhension est celle « qui constitue le divers en un moment »¹²⁴, lorsque cette synthèse est empirique elle correspondra à la sensation, et lorsqu'elle est pure elle correspondra à la simple synthèse du présent. C'est l'imagination, en s'appliquant à ce moment présent, qui constitue le temps pour la conscience « en élaborant dans la synthèse le présent comme dimension transcendantale pure »¹²⁵. Le rôle de l'imagination ne s'arrête pas ici, puisque pour pouvoir avoir réellement une connaissance, il faut savoir se sortir hors du pur

¹²³ L'on parle de la synthèse primitive ici.

¹²⁴ Alexis Philonenko. *L'œuvre de Kant tome premier*, Paris, Vrin, 1969, p.158.

¹²⁵ *Ibid.*

présent : Kant dira qu'il faut que le présent empirique puisse être reproduit. Ici « intervient une seconde synthèse, celle de l'imagination reproductrice, qui va reproduire la sensation donnée et la relier à celles qui l'ont précédée »¹²⁶. La synthèse pure de cette imagination reproductrice est la dimension du passé « comme second moment transcendantal du temps »¹²⁷. Contrairement à Schopenhauer, chez Kant c'est l'imagination qui se charge des liaisons des perceptions. C'est pourquoi aussi cette simple liaison ne confère pas aux phénomènes qui se succèdent leur rapport objectif : l'imagination ne fait que lier les *perceptions* données, elle ne garantit pas qu'il y ait une règle qui régit les phénomènes.

Par la suite, pour connaître un tel rapport dans l'ordre des phénomènes de manière déterminée, il faut que ce rapport soit pensé d'une façon telle qu'il devienne déterminé comme nécessaire, c'est-à-dire que l'état de chose *x* doit être nécessairement placé avant *y*, et non pas l'inverse. Il faut, chez Kant, quelque chose qui rende la synthèse générale de l'imagination nécessaire, donc reproductible : la synthèse doit trouver son unité¹²⁸. Cela ne sera possible « que par le concept qui exprime la règle de production de la synthèse et nous assure, en établissant l'identité de l'acte de synthèse, de sa reproduction indéfinie »¹²⁹. C'est dans l'aperception transcendantale que les synthèses trouveront leur unité¹³⁰. Dans le cas présent, le concept qui possède la nécessité de l'unité synthétique ne peut évidemment qu'être un concept pur de l'entendement. Celui-ci « ne se trouve pas dans la perception et c'est ici le concept du rapport de la cause et de l'effet, dont le premier terme détermine le second dans le temps, comme conséquence, et non comme quelque chose qui pourrait précéder seulement dans l'imagination » [B234]. La possibilité de l'expérience réside dans le fait que l'on soumet tout changement à la loi

¹²⁶ Alexis Philonenko. *L'œuvre de Kant tome premier*, Paris, Vrin, 1969, p.158.

¹²⁷ *Ibid.* p.159.

¹²⁸ *Ibid.*, p.160.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.* p.161.

de la causalité (donc la chaîne des phénomènes), et ainsi seulement la connaissance empirique des phénomènes est-elle possible. Conséquemment, les phénomènes eux-mêmes ne sont possibles que s'ils suivent cette loi. Une autre remarque intéressante suit : « L'appréhension du divers du phénomène est toujours successive. Les représentations des parties se succèdent les unes aux autres. Quant à savoir si elles se suivent aussi dans l'objet, c'est un second point de la réflexion, qui n'est pas contenu dans le premier » [B234]. En effet, chez Kant c'est l'appréhension du divers du phénomène dont on parle, pas *l'objet lui-même*.

Un premier exemple est donné par Kant¹³¹. L'appréhension du divers dans une maison (e.g. le toit, les murs, la porte, etc.) est bien *successive* : chaque élément appréhendé suivra celui qui l'a précédé [B235/236]. Mais, cela n'est pas successif *en soi*. Il faut alors savoir de quelle manière le divers dans le phénomène (qui n'est rien en soi) peut être lié [B236]. Ici intervient une distinction, qui n'existe pas chez Schopenhauer, entre la représentation et le phénomène. L'appréhension successive, chez Kant, est considérée comme représentation. Toutefois, le phénomène donné (comme ensemble de représentation) est considéré comme objet des représentations « avec lequel mon concept, que je tire des représentations de l'appréhension, doit s'accorder » [B236]. Le phénomène n'est représentable comme objet des représentations de l'appréhension que s'il est soumis à une règle le distinguant « de toute autre appréhension et rend nécessaire une sorte de liaison du divers » [B236].

Subséquemment, Kant remarque que dans certains cas, une chose *B* ne peut que suivre une chose *A* dans l'appréhension, et que la perception de ce *A* ne peut que précéder *B* [B237]. Un second exemple est alors invoqué. Lorsque l'on voit un bateau qui descend le courant, la perception que l'on a de sa position en aval succède à la perception de sa position en amont du

¹³¹ Il est assez rare que Kant donne des exemples dans la CRP. Il s'agit d'une exception ici.

cours du fleuve, et dans l'appréhension de ce phénomène il est *impossible* que le bateau fasse le contraire (d'aval en amont) [B237]. Contrairement à l'exemple précédent, l'ordre dans la succession des perceptions est déterminé : l'appréhension est liée à l'ordre déterminé. Dans le cas de l'exemple de la maison, les perceptions (dans l'appréhension) pouvaient commencer par le toit pour finir par le sol et aussi le contraire : il n'y avait aucun ordre déterminé pour rendre quelque chose de nécessaire [B237/238]. « Mais cette règle se trouve toujours dans la perception de ce qui arrive, et elle rend nécessaire l'ordre des perceptions successives (dans l'appréhension du phénomène) » [B238].

À ce moment-ci, Kant opère une distinction entre succession subjective et objective. La succession subjective ne prouve rien et est arbitraire, seulement dans l'objective réside « l'ordre divers du phénomène, d'après lequel l'appréhension de l'un (ce qui arrive) suit de celle de l'autre (ce qui précède) selon une règle. » [B238]. C'est *dans le phénomène* qu'il y a réellement une succession, pas dans l'appréhension. Sans règle, toute succession est subjective [B239]. Kant déclare ensuite la chose suivante : « deux états [ne] se succèdent [pas] dans le phénomène, mais seulement [une] appréhension succède à une autre, ce qui est [...] subjectif, qui ne détermine aucun objet et ne peut donc pas valoir comme connaissance de quelque objet (même pas dans le phénomène) » [B240]. Lorsque l'on voit quelque chose qui se produit, on présuppose toujours quelque chose qui précède, qu'il y a une règle qui est suivie. S'il n'y a aucune règle, rien ne justifie la succession dans l'appréhension. Généralement, l'on conçoit que ce n'est qu'au bout de plusieurs expériences de successions qu'une règle est découverte montrant comment les événements se succèdent toujours d'une façon particulière dans certains phénomènes, nous permettant de former le concept de cause [B240/241]¹³². Or, le concept ne serait dans ce cas

¹³² Il s'agit ici d'une référence à Hume.

qu'empirique, alors qu'il faut ici un *a priori* pour fonder une nécessité [B241], au risque d'être condamné à l'incertitude de l'induction.

Voyons maintenant la solution de Kant. « Dans la synthèse des phénomènes, le divers des représentations est toujours successif » [B243]. Or, il n'y a pas là d'objet qui soit représenté, car la succession (commune à toute appréhension) n'est pas distinguée d'autre chose. Ce n'est que lorsque l'on perçoit ou que l'on présuppose qu'il y a, au sein de la succession, une relation à un état antérieur selon une règle (i.e. que quelque chose peut se présenter comme étant un événement). Autrement dit, « je connais un objet, que je dois poser dans le temps à une certaine place déterminée, qui, d'après l'état précédent, ne peut lui être impartie autrement » [B243]. En percevant quelque chose qui arrive, la représentation implique nécessairement quelque chose qui précède, car c'est de cette relation à l'antécédent que le phénomène peut recevoir le rapport qu'il a dans le temps, donc qu'il existe d'après un temps précédent où il n'était pas [B243]. Cette règle qui est tirée fait en sorte qu'une série causale ne peut être renversée, mais aussi que si quelque état *x* est posé, *y* suivra nécessairement [B243-244]. Kant soutiendra que le principe de raison suffisante est « le fondement de toute l'expérience possible » [B246], donc le fondement de la connaissance objective des phénomènes dans la manière dont ils se succèdent dans le temps.

En somme, à l'intérieur de la synthèse de l'imagination, les choses se suivent toujours. Néanmoins, cette succession n'est pas déterminée de manière nécessaire. Toutefois, si la synthèse en est une de l'appréhension (du divers du phénomène donné), alors l'ordre est déterminé dans l'objet. Si notre perception contient la connaissance d'un événement (ce qui arrive réellement), cette perception doit être un jugement empirique « dans lequel on pense que la succession est déterminée, c'est-à-dire qu'elle suppose selon le temps un autre phénomène, auquel elle succède nécessairement ou selon une règle. » [B246-247] Kant soutient aussi que ce principe convient à la simultanéité, où la cause et l'effet se produisent en même temps. L'exemple qui est utilisé par

Kant est celui du poêle allumé dans une chambre. Le poêle est cause de la chaleur, mais son effet lui est simultanément [B247-248]. Cela montre que le cours du temps n'est pas concerné, seulement son ordre. Dans la cause et l'effet, l'écoulement du temps est sans intérêt, seul son ordre l'est [B248]. Ceci solutionne le problème soulevé par Hume et garantit une objectivité de la causalité. Hume, dans son exposé, ne prenait en compte que ce que Kant désignait comme étant « l'appréhension », et en ce sens il n'avait pas tort de dire que l'idée de connexion nécessaire n'était qu'une question d'habitude. Or, l'erreur était de s'en tenir à cela. Kant pose qu'il y a bel et bien une succession objective, non pas dans l'appréhension, mais dans les phénomènes eux-mêmes.

Schopenhauer critiquera sévèrement cet exposé de Kant dans *La Quadruple racine*. Cette critique de Schopenhauer est, au mieux, bizarre, puisqu'un lecteur de Kant risque de ne pas s'y retrouver¹³³. D'abord, le rôle du corps joue une part importante chez Schopenhauer : les sensations du corps offrent les données brutes pour l'application de la loi causale [FR81]. Le corps organique est la médiation [*das Vermittelnde*] des intuitions des autres objets, et Schopenhauer l'appelle donc l'objet immédiat, mais dans un sens non littéral : le corps n'est connu objectivement que médiatement, comme tous les autres objets. Toutefois, les sensations qu'a le corps sont connues immédiatement [FR82]¹³⁴. En prenant en compte le corps, Schopenhauer voit

¹³³ Schopenhauer parle d'abord en [FR78] de la question de la causalité dans les perceptions chez Kant. Il commente, en particulier, le passage [A367-380] exclusif à la première édition de la CRP. Ceci ne sera pas traité ici, le lecteur est invité à s'y reporter. Ce passage critique n'est pas réellement intéressant ici : il fait encore écho à la critique initiale de l'intuition, mais introduit aussi des éléments singuliers. Schopenhauer semble, par exemple, reprocher à Kant de poser les choses en soi comme les *causes* des perceptions. Toutefois, dans ce passage étudié par Schopenhauer, il ne semble pas qu'une telle chose soit dite. Un passage dans la seconde édition de la CRP mène peut-être vers cette idée : « La cause non sensible de ces représentations nous est entièrement inconnue » [B522].

¹³⁴ Ce que dit Schopenhauer ici se résume à l'idée suivante : le sujet n'est pas conscient de son propre corps comme il est conscient des autres corps. Le sujet a une relation spéciale avec son corps, qui bien qu'objet connu médiatement, fait de celui-ci objet immédiat (au sens où il reçoit de ce corps des sensations). Cette idée de relation spéciale avec le corps du sujet jouera un rôle fondamental au second chapitre.

les deux exemples qui sont donnés par Kant (celui de la maison et celui du navire) comme identiques [FR83]. Le cas des parties d'une maison qui peuvent être vues dans un ordre quelconque néglige le corps de l'observateur : de manière analogue au bateau qui altère sa position relativement à la rivière, c'est l'œil de l'observateur qui s'altère par rapport à la maison. Si l'observateur avait le pouvoir de tirer le bateau vers lui, il aurait autant de pouvoir sur l'ordre de la séquence que dans le cas de la maison [FR84]. Ces deux séquences sont objectives, indépendantes du choix du sujet [FR84]. C'est ce qui fait dire à Schopenhauer que toutes nos séquences sont des *événements* (comme l'exemple du bateau de Kant). Il s'agit ici de la première des trois objections que Schopenhauer formule contre Kant. Dans les mots de Guyer :

toutes nos séquences sont des événements, qu'elles représentent des changements dans des objets autres que notre corps ou non, et notre connaissance des séquences de nos propres perceptions, ainsi que des états de ce que l'on perçoit, ne peut par conséquent dépendre des lois causales impliquant des changements dans les objets représentés seulement [notre traduction]¹³⁵

Cependant, Guyer ne trouvera ici qu'une mauvaise utilisation de l'exemple de Kant. Kant présuppose qu'il est possible pour le sujet de savoir différencier dans nos représentations ce qui constitue un changement externe au niveau d'un objet qui n'est pas nous¹³⁶. C'est cette distinction que le sujet fait entre « la maison » et « le bateau ». La question est de savoir *comment* cette distinction est faite : elle ne peut être en observant seulement la séquence des perceptions, puisque dans les deux exemples il y a un changement à ce niveau¹³⁷. Seulement à l'aide de lois causales est-il possible de faire cette distinction. Ce que Kant tentera de montrer, c'est que même

¹³⁵ Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.124. [all of our sequences are events, whether they represent changes in any object other than our own bodies or not, and our knowledge of the sequence of our own perceptions, as well as of the states of what we perceive, cannot therefore depend on causal laws entailing changes in the represented objects alone]

¹³⁶ *Ibid.*, p.125.

¹³⁷ *Ibid.*

si l'on a, dans les deux exemples, les séquences de perceptions, l'on ne pourrait pas savoir qu'il y a bel et bien un changement de position du bateau (une telle chose n'est possible que si l'on connaît l'irréversibilité de la séquence, qui n'est pas donnée)¹³⁸. Or, l'argument de Kant ne suppose pas que l'on sache *réellement* la séquence de nos perceptions sans condition objective, cela n'est posé que pour développer l'argument lui-même¹³⁹. La première objection de Schopenhauer ne semble pas si valide : Guyer dira que Schopenhauer n'est que la continuation de l'argument de Kant¹⁴⁰. Cependant, cette critique de Schopenhauer démontre qu'il place une importance dans le corps du sujet, là où Kant ne le fait pas. Dans la CRP, il est plutôt rare que Kant parle du rôle du corps du sujet.

Ensuite, les deux autres critiques de Schopenhauer sont les suivantes :

(2) nous connaissons beaucoup de successions objectives d'états de choses dans lesquels des éléments antécédents de telles successions ne sont pas les causes de ce qui succède, et encore, notre connaissance ou succession ne peut pas dépendre de notre connaissance de la causalité; et

(3) finalement, compte tenu de la quantité de successions objectives que nous pouvons reconnaître, notre connaissance des lois causales devrait être impossiblement vaste si toutes nos connaissances des successions dépendaient réellement de notre connaissance des lois causales. [notre traduction]¹⁴¹

Dans sa seconde objection, Schopenhauer mécomprend Kant, selon Guyer, puisqu'il semble penser que Kant soutienne que l'on ne puisse juger qu'un état de choses *x* en suite un autre *y* si et seulement s'il suit de ce dernier¹⁴². Tout ce que Kant dit, selon Guyer, c'est que l'état

¹³⁸ Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.125.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.126.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.124. [(2) we know many objective successions of states of affairs in which the earlier members of such successions are not the causes of the later ones, so again, our knowledge or succession cannot depend upon our knowledge of causality; and (3) finally, given how many objective successions we can recognize, our knowledge of causal laws would have to be impossibly vast if all of our knowledge of succession really did depend on knowledge of causal laws.]

¹⁴² *Ibid.* p.128.

subséquent doit suivre l'antécédent en accord avec une règle dictant la séquence¹⁴³. Kant n'implique (1) ni que la règle qui régit la séquence doit être celle disant que l'état de chose *x* est la cause d'un état de choses subséquent, (2) ni le fait que le fait que l'état subséquent ne peut que suivre l'antécédent parce qu'il est son effet¹⁴⁴. Le passage en [B238] implique plutôt que l'état subséquent doit suivre l'antécédent, et ce, en raison de la loi causale avec laquelle l'état subséquent advient, peu importe la cause de l'effet. L'on ne dit pas que l'état antécédent doit être *en lui-même* la cause¹⁴⁵. Kant ne serait pas du tout d'accord si l'on soutenait que la tuile qui tombe d'un toit *doit* suivre de ma sortie de ma maison, parce que ma sortie est la *cause* de la chute de la tuile. Ce serait plutôt en raison du moment dans le temps où ma sortie coïncide avec la cause de la chute de la tuile (e.g. un clou fautif)¹⁴⁶. Guyer soutiendra que la position de Schopenhauer à ce sujet est assez proche, en réalité, de celle de Kant¹⁴⁷.

Mais pourquoi y a-t-il une telle confusion dans la lecture de Schopenhauer? Guyer invoque bien la possibilité d'une erreur de lecture¹⁴⁸, toutefois c'est sa seconde hypothèse qui est plutôt intéressante ici¹⁴⁹. Guyer pose qu'en réalité il s'agit d'un conflit entre les méthodologies des philosophes. Il a déjà été montré plus haut que Schopenhauer fait des reproches étranges à Kant au sujet de l'intuition, car il semble prendre la philosophie de son maître dans le cadre de sa philosophie propre. Ici il s'agirait de quelque chose d'analogue:

failing to appreciate the transcendental character of Kant's position as an analysis of the conditions under which we can make certain kinds of judgments, Schopenhauer instead interprets Kant as if he were doing a

¹⁴³ Paul Guyer. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.128.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.129.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Cette seconde explication est essentiellement la même qu'il donne pour ce qui est de la première objection de Schopenhauer que nous n'avons pas couvert ici.

kind of phenomenology, in which he associates the causal connections our judgments of temporal order depend upon with what is most salient in our experience, namely, the observation that one thing follows another in time¹⁵⁰ [échouant à apprécier le caractère transcendantal de la position de Kant en tant qu'analyse des conditions sous lesquelles nous pouvons faire certains jugements, Schopenhauer à la place interprète Kant comme s'il faisait une sorte de phénoménologie dans laquelle il associe les connexions causales dont dépendent nos jugements de l'ordre temporel avec ce qui est le plus saillant dans notre expérience, entre autres, l'observation qu'une chose suit l'autre dans le temps]

La troisième objection faite par Schopenhauer est cependant vue comme valide par Guyer¹⁵¹. Or, cette objection n'est pas intéressante en ce qui concerne notre présente étude. Aussi, la laisserons-nous de côté¹⁵².

En conclusion, toutefois, la critique de la seconde analogie de l'expérience ne fait que renforcer l'idée qui était déjà présente au début de ce chapitre : les critiques de Schopenhauer ne sont pas toujours cohérentes, puisqu'il est bien assis dans son propre système. Dans la prochaine section seront traitées quelques dernières critiques qui permettront d'offrir une solution à la critique initiale de l'intuition faite en §1.2.

1.7 Solution à la critique initiale de l'intuition

Dès les premières pages de *La critique de la philosophie kantienne*¹⁵³, la divergence fondamentale entre Kant et Schopenhauer se montre. Schopenhauer accuse Kant de faire une pétition de principe lorsqu'il pose que la source de la métaphysique ne peut pas être empirique, que l'expérience est *de facto* exclue de l'enquête. Outre l'origine étymologique du mot *métaphysique*, rien, selon Schopenhauer, ne défend une telle thèse [WWRI454]. La solution se trouve être cherchée médiatement chez Kant, à l'aide de principes universels *a priori*, là où

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.129.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.130.

¹⁵² Brièvement, Guyer admet qu'il est bien peu plausible (i) que la connaissance de la succession dans le temps dépende de la connaissance des lois causales, et (ii) que les jugements concernant ces successions dans le temps dépendent de la connaissance de « mécanismes causaux particuliers et [de] lois qui expliquent ces successions [particular causal mechanisms and laws that explain those successions] » Guyer dira qu'il s'agit d'une erreur qui se corrige chez Kant, mais pas aussi simplement que les deux précédentes objections de Schopenhauer. [*cf.* p.130.]

¹⁵³ Qui sert d'appendice au premier volume du *Monde*.

Schopenhauer met de l'avant l'importance de l'expérience dans la compréhension du monde [WWRI454]. Un autre élément de critique qui est rapidement invoqué est celui du style de Kant. Schopenhauer n'hésite pas à dire que Kant est obscur [WWRI455], et que ce style ait inspiré ses successeurs¹⁵⁴. Le problème du style ne s'arrête pas ici. Schopenhauer identifie une obsession chez Kant de la symétrie, un esprit d'*architecte gothique*, parfois aux dépens de la vérité [WWRI457]. La table des jugements est un bon exemple pour Schopenhauer de cette manie de la symétrie : cette table est la fondation logique de tout le système de la philosophie kantienne, d'où Kant tirera ses douze catégories qu'il arrangera symétriquement sous quatre titres différents, et toute sa philosophie tâchera de répéter ce modèle [WWRI457].

Un autre point abordé est celui des définitions, que Schopenhauer ne juge pas stables chez Kant. Par exemple, la raison est d'abord [A11/B24]¹⁵⁵ *la faculté des principes a priori*, puis [A299/B356] *la faculté des principes opposée à la faculté des règles* [WWRI459]. Mais, par la suite, [A330/B386] la raison devient *la faculté d'inférer* [*schließen*]. Subséquemment, la raison deviendra soudainement *la condition persistante de toute action volontaire* [A553/B581], puis deviendra ce qui donne au sujet un témoignage de ses assertions, puis ce qui unifie les concepts de l'entendement en idées, puis la faculté de dériver le particulier de l'universel [WWRI460]. L'entendement sera victime d'un sort semblable. L'exemple le plus bizarre que note Schopenhauer est en [A158/B197], où Kant affirme que l'entendement est la faculté des règles, mais aussi la source des principes, alors qu'il semblait que l'entendement était justement en opposition à la raison parce que cette dernière était la faculté des principes [WWRI460].

¹⁵⁴ Les *successeurs* sont évidemment Fichte, Schelling et Hegel, et du dernier il ne serait pas controversé de dire qu'il est difficile à lire. La même observation peut être faite à Kant : en lisant la CRP l'on ne peut s'empêcher de trouver la lecture difficile. Schopenhauer échappe-t-il lui-même à cette critique? Beaucoup ont loué le style de Schopenhauer, mais une source assez crédible est J.H. Stirling qui, même s'il rejette Schopenhauer comme étant un philosophe, ou même comme apportant quoi que ce soit d'intéressant à la philosophie, admet qu'il faut l'admirer en tant que *littéraire* et qu'il s'exprime toujours bien [J.H. Stirling, *Op.cit.*, pp.36-37.].

¹⁵⁵ Les références de Kant dans ce paragraphe sont celles fournies par Schopenhauer.

Schopenhauer prétend, quant à lui, donner des définitions fermes de ses termes. Sa critique est-elle toutefois justifiée? L'introduction générale du premier tome des œuvres de Kant dans la Pléiade admet elle-même que le vocabulaire de Kant est imprécis¹⁵⁶, aussi peut-on accorder ce point à Schopenhauer. Quelques remarques sont aussi faites par Schopenhauer rapprochant Kant et Georges Berkeley (1685-1753). Cependant le but ici n'est pas de se préoccuper des divergences possibles entre ces deux auteurs. Christopher Janaway dans son ouvrage *Self and world in Schopenhauer's philosophy* traite de la question en détail¹⁵⁷.

Cela dit, c'est la critique du *troisième objet* qui s'avère la plus importante. Toutefois, saisir cette critique demande que nous demeurions dans le cadre schopenhauerien. Le *troisième objet* ne fait aucun sens du point de vue kantien : il ne fait de sens que si l'on voit Kant de la manière dont Schopenhauer voit Kant. Selon Schopenhauer, *l'objet de Kant*, n'étant ni intuition ni concept¹⁵⁸, il doit être un *troisième objet*. Comme dit plus tôt dans ce chapitre, Schopenhauer conçoit qu'il y a deux *objets*¹⁵⁹, ces deux types étant liés à l'intuition (au sens schopenhauerien) et la raison. Or, l'objet chez Kant n'est pas l'un de ces deux objets chez Schopenhauer. Au lieu de remarquer que lui et Kant *ne disent pas la même chose et n'ont pas le même système philosophique*, Schopenhauer tente de faire sens de l'objet de Kant dans son propre système. La seule manière possible de voir l'objet de Kant dans le système schopenhauerien, c'est comme étant quelque chose qui est ajouté à l'intuition par l'entendement à l'aide des catégories

¹⁵⁶ Emmanuel Kant. *Œuvres philosophiques I, Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1980, p. xv.

¹⁵⁷ cf. Christopher Janaway. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp.53-67.

¹⁵⁸ Le lecteur doit comprendre ici les termes *intuition* et *concept* dans le sens précédemment expliqué du rapport établi par Schopenhauer entre ces deux termes. Lire ces termes comme un kantien ne mènerait qu'à une confusion.

¹⁵⁹ Il y en a techniquement quatre, mais jusqu'ici nous n'avons touché qu'aux deux premiers. Souvenons-nous qu'un type d'objet, chez Schopenhauer, est régi par l'une des racines du principe de raison suffisante. Les objets intuitifs suivent le principe de causalité, les objets abstraits celui du principe d'implication logique.

[WWRI470]. C'est le *troisième objet* : une tentative de Schopenhauer d'interpréter l'objet kantien. C'est donc cet objet¹⁶⁰ que Schopenhauer critiquera.

Cette critique se rattache à la première critique de Schopenhauer : Kant ne distingue pas représentation intuitive et abstraite. Notons bien que ce reproche ne fait sens que du point de vue de Schopenhauer : pour lui, les représentations intuitives sont *les objets empiriques* et les représentations abstraites *les concepts*¹⁶¹. Kant distingue bien la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts, mais ce n'est pas la distinction que recherche Schopenhauer. Il souhaite plutôt que Kant ne fasse pas intervenir les concepts dans la *connaissance intuitive* : cela est cohérent si l'on se place dans la position de Schopenhauer seulement¹⁶². Schopenhauer distingue clairement les représentations intuitives et les représentations abstraites, ces dernières n'existant pas indépendamment de l'intuition¹⁶³.

Ainsi, la critique du troisième objet, que nous verrons ici, est reliée à cette critique de la non-distinction entre les deux types de représentations. Schopenhauer soutiendra que l'objet d'expérience [*Objekt der Erfahrung*] dont parlera Kant (qui est le vrai objet des catégories) ne sera ni la représentation intuitive, ni le concept abstrait, mais quelque chose qui n'est ni les deux et les deux à la fois [WWRI464]. Selon Schopenhauer, Kant n'a pas précisé si la connaissance résultant de l'application des catégories était la représentation intuitive ou abstraite, et qu'il considérerait plutôt toujours quelque chose d'intermédiaire, ce qui a mené à une confusion [WWRI465].

¹⁶⁰ Notons bien, une dernière fois, que cet objet n'est pas celui de Kant : c'est l'interprétation que Schopenhauer fait de l'objet de Kant.

¹⁶¹ Des objets abstraits.

¹⁶² Pour Kant, intuition et concept sont les conditions d'expérience, pas pour Schopenhauer : dans son cas il n'a besoin que de l'intuition (et de la forme de la causalité). Si l'on se place du point de vue de Schopenhauer, l'on peut alors comprendre en quoi il serait absurde de faire intervenir les concepts dans l'expérience, puisque les concepts sont *abstraits* de l'expérience.

¹⁶³ Souvenons-nous que, chez Schopenhauer, un concept qui n'a aucun fondement dans l'expérience est vide.

En revenir à la critique initiale de l'intuition permettra d'expliquer cette notion du troisième objet. L'intuition est donnée chez Kant : c'est le problème que voit Schopenhauer. Une telle chose doit être fautive, de son point de vue, puisque cela suppose que les impressions, soit les sensations dans les organes sensitifs, sont données déjà comme représentations (ou objet), bien que ce sont les seules choses auxquelles le sujet est réceptif [WWRI466]. Schopenhauer martèle son point au sujet du rôle de l'entendement qui fait des sensations une représentation ou un objet¹⁶⁴. Schopenhauer ne croit pas, encore une fois, que l'intervention de pensées (d'une connaissance discursive) soit nécessaire dans le domaine de l'intuition pour avoir des représentations : même les animaux peuvent avoir des représentations chez Schopenhauer [WWRI466], les concepts n'ont rien à voir avec la connaissance intuitive. Bien entendu il ne sert à rien de revenir sur le point en détail : Schopenhauer n'a pas la même conception de la raison ou de l'entendement que Kant. Il refuse simplement une intuition purement sensitive et passive [WWRI467] : l'intuition chez Schopenhauer c'est déjà une *perception*. La sensation, l'impression originelle sur un organe, n'est pas de l'intuition. L'intuition n'apparaît qu'après l'intervention de l'entendement.

Chez Kant, les objets ne peuvent être saisis que par la pensée, à l'aide des catégories, soutiendra Schopenhauer. Il croit qu'en apportant la pensée dans l'intuition, Kant commet l'erreur de faire de l'objet de pensée un individu, et retire le caractère d'universalité de l'abstraction [WWRI467]. Encore une fois, Schopenhauer lit Kant en schopenhauerien : il pense que Kant mélange représentations intuitives et abstraites, alors qu'il ne fait pas cette distinction. Schopenhauer considère déjà que les concepts ne sont pas une condition de l'expérience : il n'a

¹⁶⁴ Une fois tout le système de Schopenhauer expliqué, à ce stade-ci, sa critique initiale de l'intuition n'apparaît plus du tout incongrue : évidemment que pour Schopenhauer la donation de l'intuition empirique sans aucune explication est un problème.

besoin que de l'intuition. Ainsi, il ne peut pas comprendre pourquoi Kant fait intervenir la spontanéité des concepts dans l'expérience, cela lui semble absurde : la seule utilité d'un concept, chez Schopenhauer, n'existe qu'*a posteriori*. En disant cela, Schopenhauer rejette évidemment les catégories pures de l'entendement kantienne : si les concepts n'existent qu'*a posteriori*, il ne peut y avoir de catégories *a priori*.

Schopenhauer est alors convaincu que la pensée *agit* au niveau de l'intuition et fait en sorte qu'elle a pour objet des individus. Cette « confusion fatale » de Kant crée le stade intermédiaire du troisième objet : l'objet de l'entendement, l'objet de l'expérience, est indéfini [WWRI467]. Schopenhauer est déjà certain que les objets sont accessibles de manière *intuitive* et se donnent *entièrement* au sujet : il ne comprend pas pourquoi Kant fait intervenir son entendement à leur niveau¹⁶⁵. L'entendement, chez Kant, n'est pas faculté d'intuition, c'est quelque chose de discursif, et n'a rien à voir avec l'intuition. Schopenhauer ne comprend pas pourquoi des catégories de l'entendement (les concepts) devraient être nécessaires pour saisir quoi que ce soit dans le monde intuitif [WWRI467]. En effet, pourquoi la pensée viendrait-elle interférer avec le donné de l'intuition si les catégories ne sont pas des conditions sous lesquelles les objets sont données à l'intuition ? Kant dit lui-même que la perception appartient aux sens [WWRI468]. Schopenhauer en déduit que le monde intuitif existe pour le sujet même s'il n'y a aucun entendement, et là apparaît le problème de Kant qui ne fait que *donner* l'intuition : le monde vient sans explication [WWRI468]. Schopenhauer y voit une contradiction avec la doctrine de l'entendement où les catégories sont reconnues comme conditions de possibilité de l'expérience et apportent l'unité à la multiplicité des intuitions, et où même les catégories s'appliquent *a priori* aux objets de l'intuition sensible [WWRI468]. Schopenhauer voit dans tout

¹⁶⁵ Contrairement à Kant, Schopenhauer ne voit évidemment pas les objets comme des « modes de connaître ».

cela des contradictions qui ne se règlent pas dans Kant, expliquant pourquoi son exposition dans la logique transcendantale est si obscure [WWRI469].

Finalement, l'objet de Kant, qui n'est ni intuition ni concept, le troisième objet, est vu par Schopenhauer comme étant un reste de l'objet en soi sans sujet¹⁶⁶. Schopenhauer voit l'« objet » comme étant quelque chose qui est ajouté à l'intuition par l'entendement à l'aide des catégories [WWRI470]. Schopenhauer soutient que les objets sont intuitifs, pas conceptuels¹⁶⁷. Toutefois, puisque Kant ne pose pas l'intuition intellectuelle schopenhauerienne, et donc qu'il ne pense pas que la réalité empirique est donnée dans l'expérience sans intervention de concepts, il fait intervenir la pensée abstraite¹⁶⁸ [WWRI471]. L'objet des catégories n'est ni chose en soi, ni intuitif, il n'est qu'un objet de pensée (sans être un concept). Or, l'objet des catégories serait bien l'objet en lui-même [*Objekt an sich*] [WWRI472]. Cela fait en sorte que le système kantien a trois éléments : (i) la représentation, (ii) l'objet de la représentation, et (iii) la chose en soi. Schopenhauer, cependant, dit qu'il n'y a rien d'autre que représentation et chose en soi, et en retirant ce troisième objet, l'objet de la représentation, il fait tomber les catégories de l'entendement, puisqu'elles n'ajouteraient plus rien à l'intuition (et ne se préoccupent pas de la chose en soi) [WWRI473]. C'est donc en ce sens que l'erreur ultime de Kant, sur laquelle Schopenhauer insiste, c'est d'avoir donné l'intuition empirique sans explication¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Schopenhauer ne parle jamais de *choses en soi*, mais bien de la chose en soi. L'expression « l'objet en soi sans sujet » est l'équivalent, dans le langage de Schopenhauer, aux choses en soi de Kant. Il ne s'agit pas de l'objet schopenhauerien : l'objet est en soi pour Schopenhauer, mais il est en soi *pour un sujet*.

¹⁶⁷ Encore une fois, la critique de Schopenhauer repose sur l'idée que l'objet est quelque chose qui se donne entièrement au sujet. Il ne prend pas « objet » dans le sens kantien.

¹⁶⁸ La chose est expliquée dans des termes schopenhaueriens. Chez Schopenhauer, il n'y a pas de fonction transcendantale des catégories de l'entendement : la raison (l'équivalent schopenhauerien de l'entendement kantien) n'a qu'un pouvoir d'abstraction de la réalité empirique.

¹⁶⁹ Notons que Schopenhauer ne rejette pas les catégories, mais il ne les conçoit pas de la même manière que Kant. Nous avons vu que la causalité est la forme de l'entendement, mais qu'il ne s'agit pas de quelque chose de conceptuel. Pourquoi Schopenhauer ne retient-il que la causalité? Le raisonnement de Schopenhauer à ce sujet se résume essentiellement à dire que seule la causalité est inséparable de toute représentation [WWRI474] et que Kant lui-même n'utilise que des exemples de causalité [WWRI475]. De cela, Schopenhauer en conclut que les onze autres

En conclusion, l'on peut voir assez clairement que le désaccord initial de Schopenhauer avec Kant est ce qui motivera toutes les critiques faites à son maître au sujet de ce qui se joue au niveau de l'intuition, de l'entendement et de la raison : il n'y a essentiellement plus rien à dire. Schopenhauer rejette la méthode transcendantale de Kant, et cela est une évidence. Paradoxalement, même si Schopenhauer prétend être un idéaliste transcendantal successeur de Kant, il se rapproche, finalement, beaucoup plus des empiristes classiques.

Au chemin réflexif, Schopenhauer préfère un chemin intuitif : cela est évident lorsqu'il fait de la représentation intuitive l'architecture de l'abstraite. Cela ne l'empêchera pas de se voir comme le successeur de Kant. Successeur, car il prétendra pouvoir identifier la chose en soi : là est, selon lui, la véritable chose à faire pour réellement surpasser Kant. Toutefois, avant d'aborder cette question au second chapitre, l'appendice suivant concernant l'espace mérite d'être lu, puisqu'il montre aussi une différence mineure, mais intéressante, entre les deux penseurs.

1.8 Appendice : remarques sur l'espace schopenhauerien

Lorsque la question des représentations intuitives a été abordée¹⁷⁰, il a été dit que Schopenhauer n'avait pas exactement la même conception de l'espace que Kant. Il s'agira ici de faire le tour de cette question.

Rappelons que la thèse doctorale de Schopenhauer est intitulée *De la Quadruple racine du principe de raison suffisante*. Le principe de raison suffisante est, essentiellement, ce qui donne naissance à un objet. Nous avons vu, jusqu'ici, deux des objets de Schopenhauer (les objets de l'intuition *empirique* et les concepts), liés à deux racines du principe de raison

catégories se réduisent à la causalité, que les autres ne sont que des dérivations. Ce sujet, toutefois, n'éclairera pas davantage notre propos.

¹⁷⁰ cf. §1.4.

suffisante. Or, s'il y a une *quadruple racine*, c'est qu'il y a quatre formes du principe de raison, donc quatre objets. Le quatrième objet est l'objet du second chapitre, nous le laisserons de côté. C'est la troisième classe d'objets qui nous intéresse ici chez Schopenhauer.

D'abord, autant Schopenhauer que Kant considèrent que l'espace est euclidien. Toutefois, Schopenhauer se détache de Kant : là où ce dernier prenait l'espace euclidien comme un *point de départ*, Schopenhauer le voit comme un *point d'arrivée*. Dans *La Quadruple racine*, Schopenhauer définit la troisième classe d'objets comme étant constituée de l'espace et du temps (ce sont les parties formelles des représentations complètes des sens externes et internes). Ce sont des *intuitions pures*, objets de la faculté de représentation en eux-mêmes, indépendants des représentations complètes. En quoi une intuition pure peut-elle être un objet? C'est un objet seulement au sens où l'intuition pure est sous une forme du principe de raison : ce n'est pas un objet au sens courant (physique ou conceptuel).

L'intuition ne peut être ni un objet du monde extérieur : par exemple, une ligne *pure* ne peut être présentée [*dargestellt*], seulement intuitionnée *a priori*. L'entendement schopenhauerien ne peut donc pas avoir accès aux intuitions pures, puisque l'entendement ne fait que traiter les informations brutes fournies par les sens. L'entendement, comme dit plus tôt dans le chapitre, donne les formes de l'espace et du temps à la sensation brute : l'entendement n'est pas responsable de l'existence de ces intuitions pures. Il n'y a aucune causalité dans ces objets, puisque la causalité n'existe que dans la part matérielle de notre connaissance. Les relations spatiales (position) et temporelles (succession) sont des relations uniques qui sont différentes de celles de nos représentations, et ni la raison¹⁷¹ ni l'entendement ne peuvent les saisir. Elles ne sont intelligibles qu'en tant qu'intuition *a priori*. Schopenhauer invoque l'exemple de Kant disant que

¹⁷¹ De toute évidence, une intuition pure ne peut pas être un concept, selon Schopenhauer. Un concept est nécessairement abstrait de la réalité empirique, selon lui.

la seule façon de faire la différence entre le gant droit et le gant gauche est par intuition [FR124]. Puisqu'il n'y a pas de succession dans l'espace pur (le temps n'étant pas là), tout ensemble de lignes, par exemple, ne connaît aucun réel fondement, puisque chacune de ces lignes dépend de toutes les autres (sans aucun ordre). Le principe de raison suffisante ici connaît le même problème qu'en causalité: il n'y a pas de fin en vue. C'est-à-dire qu'il ne sert à rien de remonter à l'infini pour trouver une base à l'ensemble spatial.

Cela étant dit, l'espace reste dans le domaine de l'intuition pour Schopenhauer, comme il semble l'être pour Kant. Or, Schopenhauer ne tire pas les mêmes conséquences de ce fait. Puisque le nexus causal de la géométrie repose sur le nexus des connexions des portions de l'espace, seule l'intuition peut l'éclairer, pas les concepts. En effet, la géométrie est d'abord une affaire d'intuition, pas d'abstraction. Euclide ne fait qu'expliquer abstraitement ce qui se donne intuitivement. Comme le dit F.C. White, cette « critique d'Euclide confirme le peu d'estime que Schopenhauer a de la raison en tant qu'incapable d'appréhender la réalité », il est « convaincu que la perception seule, non empirique dans le cas du temps et de l'espace, est capable de cela » [notre traduction]¹⁷². Le véritable point de départ de la géométrie euclidienne n'est qu'une série d'axiomes qui n'expriment que « les simples propriétés des relations spatiales »¹⁷³.

En géométrie, l'on peut faire une démonstration montrant la vérité logique d'une proposition, mais jamais sa vérité transcendantale. Il est possible de prouver logiquement quelque chose en géométrie, mais cela n'explique pas *pour quoi cela est* (le principe d'existence), car cela ne se *montre* qu'intuitivement [FR128]. Si l'on se trouve convaincu par une preuve géométrique, abstraitement, cela ne veut pas dire que l'on explique pourquoi la chose que l'on prouve existe.

¹⁷² F.C. White. « The Fourfold Root », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.81. [criticism of Euclid provides confirmations of Schopenhauer's low estimation of reason as incapable of apprehending reality [...] convinced that perception alone, non-empirical in the case of time and space, is capable of that]

¹⁷³ Alexis Philonenko. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1999, p.55.

Un théorème géométrique *peut* s'expliquer intuitivement, bien qu'une telle explication intuitive ne cherche pas à prouver. Philonenko nous le dit bien : « la visée fondamentale de Schopenhauer n'est pas à rechercher dans un effort de fondation de la géométrie, mais dans une tentative de compréhension de l'espace de la perception »¹⁷⁴. Philonenko dira aussi de Schopenhauer qu'il « a une compréhension 'artistique' [...] de l'espace »¹⁷⁵. Kant, lui, est un euclidien convaincu¹⁷⁶, et jamais il ne soutient que la géométrie relève de l'intuition au sens où Schopenhauer l'entend. En effet, pour Kant l'espace est euclidien *de facto*, alors que ce n'est pas nécessairement le cas chez Schopenhauer, qui admet la vérité de la géométrie euclidienne, mais non sa primauté. Euclide a raison simplement parce que ses axiomes de départ sont basés sur l'intuition : tous ses théorèmes sont aussi prouvables par l'intuition¹⁷⁷. Schopenhauer critiquera Kant, lui disant qu'il n'a pas terminé son chemin lorsqu'il n'a pas rejeté la méthode d'Euclide, après avoir démontré que la géométrie est évidente dans l'intuition [WWRI465]. Peut-être cette critique est-elle fondée. Kant dit bien que l'espace n'est pas un concept discursif, mais une intuition pure, et que celle-ci est à la base de tout *concept d'espace que nous formons*. Les principes géométriques se basent sur l'intuition et non pas des concepts universels des formes : c'est pourquoi les principes géométriques ont une certitude apodictique [B39]. La géométrie est bel et bien synthétique *a priori* et l'espace bel et bien une intuition. Kant prouvera même que la géométrie sans l'intuition ne peut être qu'analytique, et non pas synthétique [cf. B64-65]. Kant ne semble pas avoir terminé son travail en rejetant la méthode d'Euclide, qui est clairement analytique. C'est donc que Schopenhauer termine bien ce chemin inauguré par Kant, et cela montre, encore une fois, l'importance de la connaissance intuitive dans son système par rapport à son prédécesseur.

¹⁷⁴ Alexis Philonenko. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1999, pp.52-53.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.54.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.52.

¹⁷⁷ Ce serait simplement plus ardu à faire.

Cela ne semble pas sauvegarder le système de Schopenhauer de la découverte des espaces non euclidiens. Jonathan Bennett adresse la critique suivante à Kant : « Tout au long de l'Esthétique, [Kant] identifie sens externe avec la vision. Cela l'empêche de considérer des espaces possibles, tel un espace purement auditif [...] et l'empêche aussi de voir que même l'espace dans lequel nous vivons [...] pourrait ne pas être parfaitement euclidien »¹⁷⁸[notre traduction]. Comme il a été vu, Schopenhauer ne part pas de la vision pour expliquer le sens externe, mais plutôt de la vision et du toucher¹⁷⁹. De plus, l'espace est tenu pour purement intuitif, donc il rejette la méthode d'Euclide. Toutefois, Schopenhauer ne donne pas un compte-rendu d'un espace auditif¹⁸⁰ comme le voudrait Bennett, et aussi il admet bien qu'Euclide a raison. Même si l'espace de Schopenhauer n'est pas celui de Kant, les deux philosophes ne semblent pas pouvoir survivre à la découverte des espaces non euclidiens.

¹⁷⁸ Jonathan Bennett. *Kant's Analytic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p.29. [throughout the Aesthetic [Kant] virtually equates outer sense with eyesight. This prevents him from considering such possible spaces as the purely auditory one [...] and it militates against his seeing that even the space in which we live [...] may not be perfectly Euclidean.]

¹⁷⁹ Il est intéressant de se demander si Schopenhauer utilisait ses nombreux exemples sur les aveugles pour *prouver* son point, ou s'il tentait d'*expliquer* ces cas avec une théorie adéquate. La même question se pose avec les autres exemples de *La Quadruple racine*. Comme nous le savons, Schopenhauer a, en 1810, rejoint la faculté de médecine et a eu droit à une éducation scientifique avant de quitter pour aller en faculté de philosophie. Il est donc très possible que Schopenhauer tentait de rendre compte de ces cas, ayant été en contact avec les études scientifiques de son temps. C'est fort probablement pourquoi il n'a pas restreint l'espace à la vision ou à la géométrie euclidienne.

¹⁸⁰ Si nous revenons à [FR55], Schopenhauer dit que l'ouïe ne donne que la cause comme extérieure, pas l'espace lui-même.

CHAPITRE 2 — LA VOLONTÉ COMME CHOSE EN SOI

2.1 Au sujet de ce chapitre

Au sein de ce second chapitre, lire « la volonté comme chose en soi » sous un œil kantien ne permettra, en aucune façon, de comprendre ce que Schopenhauer veut dire. Jusqu'ici, il était relativement aisé de parler de la philosophie de Schopenhauer par rapport à celle de Kant en procédant à une analyse comparative. Cependant, lorsque vient le temps de traiter de la volonté chez Schopenhauer, cela s'avère impossible : si nous nous en tenons à Kant l'on se trouvera en terrain totalement étranger. Le fait est que la volonté chez les deux philosophes est conçue d'une manière radicalement différente. Ainsi, il n'y a rien à comparer, puisque les deux philosophes ne l'entendent pas de la même façon. L'objet de ce chapitre sera plutôt de voir comment Schopenhauer, avec son héritage kantien, se détache de son maître pour créer quelque chose de complètement original. L'on verra aussi quelles sont les autres influences qui ont eu un rôle dans la formation de sa pensée : soit les *Upanishads* et Platon.

2.2 L'héritage oriental

Avant de voir la volonté chez Schopenhauer, il nous faut exposer brièvement la pensée qui parcourt la source dont il s'inspire : les *Upanishads*. Les *Upanishads*, textes sacrés et philosophiques indiens, ont été lues par Schopenhauer alors qu'il était bien jeune¹⁸¹, et c'est là qu'il faut trouver la clef de compréhension de la volonté comme chose en soi¹⁸². La pensée

¹⁸¹ Rappelons, comme nous l'avons dit au début du premier chapitre, que Schopenhauer fut en contact très tôt avec la pensée orientale grâce à Frédéric Maier.

¹⁸² Il serait impossible dans la présente étude d'être totalement exhaustif au sujet des *Upanishads*. Seul ce qui est utile pour comprendre Schopenhauer sera présenté.

centrale des Upanishads est la suivante : il existe une réalité suprême qui se trouve être la racine réelle de tout le monde matériel, qui lui-même n'est qu'une illusion. Dans l'ouvrage de Paul Deussen intitulé *The Philosophy of the Upanishads* [*Die Philosophie der Upanishad's*]¹⁸³, l'on nous dit la chose suivante :

All the thoughts of the Upanishads move around two fundamental ideas. These are (1) the Brahman, and (2) the âtman. As a rule, these terms are employed synonymously. [...] Brahman as the unknown that needs to be explained, âtman as the known through which the other unknown finds its explanation; Brahman as the first principle so far as it is comprehended in the universe, âtman so far as it is known in the inner self of man¹⁸⁴ [Toutes les pensées des Upanishads tournent autour de deux idées fondamentales. Celles-ci sont (1) le Brahman, et (2) l'âtman. Ces termes sont utilisés comme synonymes. [...] Brahman comme l'inconnu qui a besoin d'être expliqué, âtman comme le connu à travers lequel l'autre inconnu trouve son explication; Brahman comme le premier principe en tant qu'il est compris dans l'univers, l'âtman en tant qu'il est connu dans le soi intérieur de l'homme]

Donc, il y a dans les Upanishads l'idée d'un principe inconnu qui peut être pris de deux manières : (1) comme principe cosmologique et (2) comme principe individuel. Toutefois, ces deux choses, Brahman et âtman, ne sont en réalité qu'une seule chose unique. Le Brahman, cette puissance divine et infinie à l'origine de toute chose, est identique avec l'âtman, qui est, une fois que « tout ce qui est extérieur est retiré »¹⁸⁵, notre essence la plus réelle. C'est notre individualité réelle. Une remarque intéressante est faite par Deussen, lui-même un amateur de Schopenhauer¹⁸⁶ : toute la pensée qui est exprimée dans les Upanishads ne serait « pour adopter le langage de Kant »¹⁸⁷, qu'un *phénomène* et non pas une *chose en soi*. Deussen voit, dans l'histoire de la philosophie, trois instances d'une telle idée de la réalité empirique comme étant illusoire : « en Inde dans les Upanishads [...] en Grèce dans la philosophie de Parménide et

¹⁸³ Il s'agit du second volume de son *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen*.

¹⁸⁴ Paul Deussen. *The Philosophy of the Upanishads*, traduit par A.S. Geden, New York, Dover, 1966, p.38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.39.

¹⁸⁶ Deussen est en effet le fondateur de la *Schopenhauer-Gesellschaft*. Il était aussi un ami de Nietzsche.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.40.

Platon [...] [puis en Allemagne avec] la philosophie de **Kant et Schopenhauer** »¹⁸⁸. Deussen, lecteur de Schopenhauer, nous dit aussi la chose suivante, qui éclaircit la lecture de Kant faite par Schopenhauer :

The objects which lie around us [...], and to which by virtue of our corporeal nature we ourselves belong, are, according to Kant, not “things in themselves,” but only apparitions. According to Plato, they are not the true realities, but merely shadows of them. And according to the doctrine of the Upanishads, they are not the âtman, the real “self” of the thing, but mere mâyâ, - that is to say, a sheer deceit, illusion.¹⁸⁹ [Les objets qui se trouvent autour de nous [...] et auxquels nous appartenons en raison de notre nature corporelle, sont, selon Kant, non des « choses en soi », mais plutôt des apparitions. Selon Platon, ils ne sont pas de vraies réalités, mais simplement des ombres d’elles. Et, selon la doctrine des Upanishads, ils ne sont pas l’âtman, le vrai « soi » de la chose, mais simple mâyâ, c’est-à-dire une pure supercherie, illusion.]

Bien entendu, Kant ne dit *jamais* que les phénomènes sont des *apparitions* au sens d’*illusion* : seul Schopenhauer soutient une telle position. Or, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi Schopenhauer se dit être le véritable continuateur de Kant, et pourquoi il n’a retiré de lui, essentiellement, que l’esthétique transcendantale. Schopenhauer voit chez Kant un écho de la pensée des Upanishads, selon laquelle le monde phénoménal est une illusion.

Aussi, Schopenhauer prétendra pouvoir identifier la chose en soi, la réalité ultime. Les Upanishads nous révèlent-elles une quelconque méthode pour connaître cette ultime réalité qu’est le Brahman/Âtman? Deussen nous dit bien que la connaissance de Brahman est d’une « nature différente de ce que nous appelons “connaissance” dans la vie ordinaire »¹⁹⁰. Quelqu’un pourrait très bien connaître tout des sciences empiriques (ou d’autres branches du savoir), il demeure

¹⁸⁸ Paul Deussen. *Op.cit.*, p.41 [notre traduction, nous soulignons].

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.42.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.74.

« dans un état d'ignorance en ce qui concerne le Brahman »¹⁹¹. Autrement dit, « aucun savoir empirique ne mène à une connaissance de Brahman »¹⁹². Dans les mots de Deussen :

The experimental knowledge which reveals to us a world of plurality, where in reality only Brahman exists, and a body where in reality there is only the soul, must be a mistaken knowledge, a delusion, a *mâyâ*¹⁹³ [La connaissance expérimentale qui nous révèle un monde de pluralité, où en réalité seulement Brahman existe, et un corps où en réalité il n'y a que l'âme, doit être une fausse connaissance, une illusion, un *mâyâ*]

Schopenhauer utilisera plusieurs fois l'expression « voile de *mâyâ* » provenant des *Upanishads*. C'est ici qu'il a trouvé sa notion de monde comme représentation. Schopenhauer insiste beaucoup sur le fait qu'il n'y a d'objet que pour un sujet et un sujet que pour objet, car en réalité, comme il est soutenu dans les *Upanishads*, « il n'existe qu'Un seul Être »¹⁹⁴, le Brahman/âtman. L'objet n'existe pas en soi et le sujet n'existe pas en soi : leur existence relève d'une codépendance. Seul le Brahman existe *réellement en soi*. La connaissance de l'ultime réalité ne peut donc se faire normalement : une connaissance normale pose déjà l'existence d'un sujet et d'un objet (donc un dualisme)¹⁹⁵, alors que ce qu'il s'agit ici de connaître c'est une unité absolue. La voie de la connaissance de cette chose en soi n'est pas *externe*, mais *interne* : « [...] men look outwards, not inwards, / The wise man right within saw the âtman »¹⁹⁶. Pour atteindre l'âtman, notre réelle essence (et donc par le fait même Brahman), il faut tourner son regard vers l'intérieur. C'est de cette manière qu'on peut connaître la réalité ultime, et ce conseil ne sera pas ignoré par Schopenhauer : c'est exactement la voie qu'il empruntera pour découvrir la chose en soi.

¹⁹¹ Paul Deussen. *Op.cit.*, p.74.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.76.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.79.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.84. [les hommes regardent vers l'extérieur, et non l'intérieur, / L'homme sage directement à l'intérieur vit l'âtman]

Les éléments qui sont exposés ici sont d'une grande importance pour Schopenhauer. Comme il a été dit au début de cette section, il s'inspire principalement des *Upanishads* en ce qui concerne le volet volonté de sa philosophie, et non de Kant. Il faudra retenir les choses suivantes des *Upanishads* afin de saisir tout le sens du raisonnement de Schopenhauer :

(1) Il y a une réalité ultime derrière le monde des phénomènes. Ce monde phénoménal n'est qu'illusion. (2) Le Brahman est cette réalité ultime comme principe cosmologique, l'âtman est cette réalité ultime du point de vue de l'individu (sa véritable essence, son « soi »). (3) Tout est Brahman, tout est âtman. Brahman et âtman sont la même chose. (4) Il est impossible de connaître Brahman par les voies du savoir des phénomènes. (5) Pour connaître l'âtman, il faut emprunter une voie *intérieure*.

2.3 Le problème de la connaissance

Le temps est venu de traiter l'épineux problème de la chose en soi chez Kant. Cette chose en soi place la philosophie de Kant entre le réalisme (sans chose en soi) et l'idéalisme (avec chose en soi)¹⁹⁷. Luc Ferry dira que les postkantians supprimeront « d'un même mouvement »¹⁹⁸ la chose en soi. Cette assertion est toutefois limitée¹⁹⁹, puisque Schopenhauer, contrairement à ses contemporains postkantians, prétendra identifier la chose en soi comme chose en soi, aussi paradoxal que cela puisse paraître.

La question des choses en soi chez Kant n'en est pas une facile. Lorsque Kant pose l'existence des noumènes, constituant la réalité en soi, il semble, *a priori*, que l'on fait des

¹⁹⁷ Luc Ferry. *Op.cit.*, p.222.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Luc Ferry ne mentionne jamais Schopenhauer dans son ouvrage, il est alors fort probable qu'il limite son sens du postkantisme, et il ne serait pas le premier à totalement exclure Schopenhauer de la continuité de Kant.

phénomènes de simples apparences. C'est bien ce que Schopenhauer pense²⁰⁰. Mais, chez Kant, phénomène n'est pas identique à apparence : les objets sont regardés comme réels, ainsi que les qualités que nous leur attribuons [B69]. Seulement les qualités des objets dépendent du mode d'intuition du sujet, et c'est ainsi que le phénomène est distinct de l'objet comme chose en soi. L'apparence, chez Kant, n'existe que lorsque sont attribuées des qualités aux choses en soi qui sont propres aux phénomènes[B70]. Nul besoin de dire, aussi, que chez Kant la connaissance des choses en soi est impossible. L'intuition est bornée à la représentation du phénomène [B59], et ni l'entendement ni la raison ne nous donne quoi que ce soit qui nous permette d'accéder aux choses en soi. Ce qui est réellement plus problématique, c'est la raison pour laquelle Kant pose l'existence des choses en soi et puisse même en parler si elles restent inconnaissables. L'interprétation conciliante soutient que le noumène est un concept de l'entendement qui pose les limites de la connaissance²⁰¹. Le concept de chose en soi ne serait qu'un concept purement limitatif bornant les prétentions de la sensibilité²⁰², et rien d'autre. Cependant, certains, comme Schopenhauer, soutiennent que Kant semble dire qu'il existe bel et bien des choses en soi dans l'esthétique transcendantale²⁰³, donc qu'il ne s'agit pas seulement d'un concept. Quant à savoir la vérité à ce sujet, elle importe peu dans le cadre de cette analyse²⁰⁴. Schopenhauer a compris que Kant disait qu'il y avait bel et bien des choses en soi, et qu'il ne s'agissait pas d'un concept purement limitatif. C'est ainsi que l'on doit le comprendre lorsqu'il parle des choses en soi kantiennes. Reste à voir maintenant ce que Schopenhauer fait d'une telle notion de chose en soi,

²⁰⁰ En cela, il est parfaitement en accord avec la thèse des *Upanishads* posant les phénomènes comme illusions. C'est bien dans cette continuité qu'il faut comprendre Schopenhauer : il voit Kant sous l'angle d'une continuité *Upanishads*-Platon-Kant.

²⁰¹ Alexis Philonenko. *L'œuvre de Kant tome premier*, Paris, Vrin, 1969, pp.130-131.

²⁰² *Ibid.*, p.132.

²⁰³ *Ibid.*, p.129.

²⁰⁴ Certains textes de Kant portent à croire que les choses en soi *existeraient* bien de manière distincte des phénomènes. Toutefois, ceci est majoritairement rejeté par les interprètes de Kant. À tout le moins, Kant n'était pas des plus clairs à ce sujet.

en apparence inconnaissable. Ce sont les conséquences de la thèse doctorale de Schopenhauer qui expliqueront en quoi une voie peut être éventuellement trouvée vers la chose en soi.

De prime abord, le principe de raison suffisante a des conséquences évidentes pour la science. La science ne s'occupe que des connexions causales, c'est-à-dire de la « causalité telle que comprise dans la science, dans la détermination mathématique, dans l'implication logique et dans l'action motivée »²⁰⁵[notre traduction]. Toute chaîne d'explication doit être connectée par les quatre types de principes énumérés²⁰⁶. L'explication peut être analytique (interne) ou synthétique (externe), toutefois toute « explication que je donne au sujet de quoi que ce soit peut être remise en question, et une explication [...] peut être demandée au sujet des termes de [la première explication] »²⁰⁷[notre traduction]. Pour éviter la circularité d'une explication, il faut ajouter des termes, mais aussi une nouvelle explication peut être demandée à ce sujet. Le « pourquoi » peut toujours être demandé à l'explication d'un autre « pourquoi ». Analytiquement, on peut aller à l'infini: il est de la nature même de l'explication que toute explication soit incomplète²⁰⁸, en conclura Schopenhauer. La science n'est capable que d'expliquer les relations causales, logiques, etc. (selon le principe de raison suffisante) :

[And] if someone says to the scientist: '[...] but what *is* matter? What *is* energy? What *is* a scientific law?' the scientist gestures in the direction of the philosopher and bows out, for reduction to this level of concepts *is* what constitutes explanation in science²⁰⁹[Et si quelqu'un dit au scientifique: « [...], mais qu'est-ce que la matière? Qu'est-ce que l'énergie? Qu'est-ce qu'une loi scientifique? » le scientifique pointe dans la direction du philosophe et s'incline, car réduire à ce niveau de concepts est ce qui constitue l'explication en science.]

²⁰⁵ Bryan Magee. *Op. cit.*, p.31. [causation as understood in science, in mathematical determination, in logical entailment and in motivated action]

²⁰⁶ Une chaîne de connexion peut très bien contenir divers types de principes.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.31. [explanation I give of anything can be challenged, and an explanation [...] can be demanded of the terms of [the first explanation]]

²⁰⁸ *Ibid.*, p.32.

²⁰⁹ *Ibid.*

Ce n'est donc pas un concept ou quoi que ce soit du genre qui se trouve au centre des choses en elles-mêmes. Et puisque tout ce que la science offre est une relation entre les choses, elle n'atteint pas l'*essence* des choses. Schopenhauer dira que peu importe la vérité des prémisses, il ne pourrait y avoir une chaîne d'inférence contenant plus que ce qu'il y a à l'intérieure d'elles (même si l'on en clarifie les éléments), on ne peut qu'explicitier l'implicite [WWRI91]. L'essence interne des choses n'est pas l'objet de la science, sinon l'on tomberait en dehors du principe de raison suffisante. Le *pourquoi*, l'explication, cesse lorsque le lien entre principe et conséquent est établi : personne ne demande *pourquoi* « $2+2=4$ » une fois que cela est expliqué, puisque la *relation* principe/conséquent est *montrée* [WWRI106]. Il faut poser une *qualitas occulta*²¹⁰ [qualité occulte] pour pouvoir expliquer plus en avant les choses. Cette *qualitas occulta*, ce n'est rien d'autre qu'une des forces originelles de la nature [WWRI107]. Ces forces sont celles qui échappent à la chaîne causale du monde [FR47], et sont celles qui ne sont pas des *lois naturelles découvertes empiriquement*, mais bien des forces absolues. Ce sont ces forces qui sont les forces nécessaires à la production même des altérations (au centre de la loi de la causalité). Causes et effets sont les altérations connectées à la nécessité de succession dans le temps, alors que les forces de la nature, elles, sont exemptes de changement [FR47]. Ces forces existent par ce fait en dehors du temps, et ainsi elles existent *partout et tout le temps*. Là où les altérations sont *particulières*, les forces sont *universelles*. Il est très important de noter que chez Schopenhauer les forces ne sont pas des *causes* d'une altération, ni des effets. Toute force *réelle* de la nature ne se réduit pas à une cause ou à un effet : elle ne peut être expliquée physiquement, seulement métaphysiquement [FR48]. C'est donc cela que le principe de raison suffisante ne peut pas atteindre, c'est cela qui serait l'essence des choses. Bien entendu, le seul fait que

²¹⁰ Terme de Schopenhauer.

Schopenhauer pose une *qualitas occulta*, ou parle de forces originelles de la nature, est en soi quelque chose que Kant n'aurait pas fait. Mais, essentiellement Schopenhauer réalise, comme Kant, qu'il y a une limite à la connaissance : les choses en elles-mêmes nous sont inaccessibles.

À ce moment-ci, il est extrêmement important de répéter et de saisir que Schopenhauer n'interprète pas la chose en soi chez Kant comme n'étant qu'un concept limitatif, mais bien comme quelque chose qui a une certaine existence dans l'*esthétique transcendantale*. Les choses en soi kantiennes ne sont pas *hypothétiques*, et il ne s'agit pas de concepts purement *négatifs*. Il faut insister sur ce point, puisqu'autrement la critique de Schopenhauer fera difficilement du sens : l'une de ses principales critiques faites à Kant est bel et bien que ce dernier n'identifie pas la chose en soi. Une telle critique ne peut être légitime que si l'on se situe dans la même interprétation de la chose en soi que Schopenhauer. En effet, il est quelque peu absurde de reprocher à Kant de ne pas avoir identifié la chose en soi, si ce n'est qu'un concept négatif. Il faut que les choses en soi kantiennes *existent* en un certain sens. Si un lecteur de Kant ne s'y retrouve pas, cela est parfaitement normal. De toute évidence, Schopenhauer voit chez Kant un continuateur des *Upanishads*. Dans la section précédente, il a été dit que l'idée centrale des *Upanishads* était que *derrière* les phénomènes il y avait un « principe Un » qui était le Brahman/âtman. Il ne fait aucun doute que c'est sous cet angle que Schopenhauer comprend le phénomène/noumène de Kant. En conclusion, Schopenhauer ne comprend pas la chose en soi comme un pur hypothétique, car il est déjà convaincu qu'il y a bel et bien une réalité ultime derrière les phénomènes. C'est quelque chose que Kant n'aurait jamais admis²¹¹.

Donc, Schopenhauer reproche à Kant de ne pas avoir identifié la chose en soi : il est convaincu qu'une telle chose est possible même si cela semble paradoxal. C'est lorsqu'il traitera

²¹¹ Si Kant avait explicitement admis une réalité ultime derrière les phénomènes, il aurait avoué que le monde des phénomènes n'est qu'une affaire d'illusion.

de la quatrième classe d'*objet* dans *La Quadruple racine* que Schopenhauer montrera pour la première fois la voie vers la chose en soi, que Kant n'avait pas vue. La quatrième classe n'est constituée que d'un seul et unique objet : l'objet immédiat du sens interne, le sujet voulant [FR133]. Puisqu'il relève du sens interne, cet objet n'apparaît au sujet que dans le temps. Voilà encore l'importance du corps qui ressort chez Schopenhauer, et pas chez Kant. Ceci fera l'objet de la section suivante, car nous devons avant tout mettre de côté un problème fondamental : la possibilité même du sujet de se connaître lui-même.

Tout d'abord, toute connaissance présuppose un sujet et un objet²¹². La conscience de soi, étant une forme de connaissance (de soi) n'échappe pas à cela. La conscience implique donc une dualité, puisqu'il faut être (1) conscient de *quelque chose* et (2) que quelque chose soit conscient. La conséquence de cela est que l'objet de la connaissance et le sujet de la connaissance sont séparés au sein de la conscience. Dans cette conscience de soi, selon Schopenhauer, l'objet de connaissance est ce qui apparaît seulement comme étant volonté [FR133]. S'ajoute à cela une thèse qui ne va pas de soi : le sujet ne peut pas se comprendre comme étant quelque chose qui *connaît* [*ein Erkennendes*], seulement comme quelque chose qui *veut* [*ein Wollendes*]. C'est-à-dire que le *je* qui représente (sujet de connaissance) ne peut pas devenir un objet ou une représentation²¹³, puisque ce *je* est lui-même la condition de toute représentation. La seule façon d'avoir une connaissance du sujet connaissant serait que ce sujet connaissant se sépare de la connaissance et ensuite parvienne à connaître la connaissance, ce qui est absurde [FR134]. Il faut faire ici attention, car Schopenhauer sait clairement que l'on sait que l'on *veut* d'un côté et que l'on *connaît* de l'autre : ce n'est pas son point ici. Lorsque Schopenhauer parle du sujet de

²¹² Ceci est une conséquence claire du système de Schopenhauer, où il n'y a nul objet sans sujet et nul sujet sans objet.

²¹³ Rappelons que, chez Schopenhauer, *objet* et *représentation* sont des termes synonymes.

connaissance et dit que l'on ne peut se connaître en tant que sujet connaissant, il renvoie à l'idée suivante des *Upanishads* : « L'âtman, en tant que sujet de connaissance, est lui-même inconnaissable [The âtman, as the knowing subject, is itself unknowable] »²¹⁴. Se connaître en tant que sujet de connaissance chez Schopenhauer n'a pas le sens de « savoir que l'on connaît », car le sujet de connaissance, pour Schopenhauer, ce qui *connaît*, c'est *la chose en soi*, l'âtman²¹⁵. L'on trouve aussi, au sein des *Upanishads*, l'idée que toute connaissance présuppose un sujet connaissant et un objet connu, donc un dualisme, alors que dans le cas de l'âtman/Brahman, il y a une unité, donc aucune *connaissance* au sens usuel du terme²¹⁶. Il faut donc saisir que lorsque Schopenhauer dit que nous nous connaissons seulement comme *voulant* et non comme *connaissant*, il veut dire que notre essence interne (qui est source de connaissance) ne peut pas être connue, puisqu'elle ne peut être objet (elle ne serait plus une). L'essence interne c'est la chose en soi unique et indivisible. Le point est donc clair : le sujet ne se connaît pas comme connaissant. Toutefois, il demeure une compréhension du sujet de lui-même, autant externe qu'interne. Donc, le sujet connaît quelque chose de lui-même : ce ne peut simplement pas être le sujet connaissant. Pour Schopenhauer, les règles normales d'appréhension des objets ne s'appliquent pas à cet objet de la quatrième classe, car le sujet voulant [*Subjekt des Wollens*] est

²¹⁴ Paul Deussen. *Op.cit.*, p.400. [La traduction française provient de nous.]

²¹⁵ Notons qu'il s'agit ici d'une interprétation de notre part : Schopenhauer ne fait pas une telle assertion explicitement dans son texte. Cependant, l'interprétation que nous faisons ici n'est certainement pas infondée. Schopenhauer dit bien que le sujet de connaissance est *ce qui connaît*, et notre essence interne véritable, selon les *Upanishads*, c'est l'âtman. Comme nous allons le voir sous peu, le sujet voulant est une connaissance immédiate de nous-mêmes, mais liée au *temps*. Le sujet voulant n'est donc *pas* le véritable âtman (la chose en soi), puisqu'il n'est pas libéré de la forme du temps. Ainsi, le sujet de connaissance doit nécessairement être la véritable essence interne du sujet. Paradoxalement, toutefois, Schopenhauer fera rapidement du sujet voulant la véritable essence interne du sujet. Sans trop s'avancer sur ce qui sera dit sous peu, lorsque Schopenhauer dit que la véritable essence interne du sujet est volonté, il le dit parce que c'est la seule que l'on peut réellement connaître. Le sujet de connaissance demeure totalement insaisissable. Or, si Schopenhauer a critiqué Kant pour n'avoir pas identifié la chose en soi alors qu'il l'avait posé comme existante, ne peut-on pas critiquer Schopenhauer pour avoir posé un sujet de connaissance alors qu'il ne peut pas l'identifier? Il est possible, ici, de dire que le sujet de connaissance est un concept purement négatif (comme la chose en soi l'est chez Kant, selon l'interprétation conciliante). Après tout, Schopenhauer ne parle du sujet de connaissance que pour dire que nous ne nous connaissons pas comme sujet de connaissance.

²¹⁶ Paul Deussen. *Op.cit.*, p.79.

donné immédiatement au sujet connaissant. C'est dans la section suivante qu'il faudra montrer en quoi Schopenhauer justifie cette affirmation.

En conclusion, selon Schopenhauer, il y a un moyen d'échapper au principe de raison suffisante. Il y a une connaissance qui est immédiate, c'est cette connaissance précise du sujet de lui-même en tant que *voulant* qui constitue la *voie interne* menant à l'identification de la chose en soi.

2.4 La voie vers la chose en soi

Schopenhauer croit qu'il y a une *voie interne*²¹⁷ qui mène vers la chose en soi. Notons toutefois que toute « voie interne » menant à une connaissance des choses en soi est rejetée par Kant. Il dit bien qu'« il ne faudrait pas admettre un sens interne, où le sujet qui en est l'objet ne pourrait être représenté par lui que comme un phénomène, et non comme il se jugerait lui-même, si son intuition était simple spontanéité, c'est-à-dire intuition intellectuelle » [B68]. La conscience de soi-même (l'aperception), chez Kant, c'est simplement la « représentation du moi ». Cette conscience interne ne donne pas tout le divers qui est dans le sujet spontanément (l'intuition interne n'est pas intellectuelle). La conscience dans l'homme qui n'a pas d'intuition intellectuelle « exige une perception interne du divers, qui est préalablement donné²¹⁸ dans le sujet, et le mode selon lequel il est donné dans l'esprit sans spontanéité doit, en raison de cette différence, s'appeler sensibilité » [B68]. L'idée est ensuite que la forme de l'intuition de soi-même « détermine dans la représentation la façon dont le divers est rassemblé dans l'esprit » [B68], chose qu'observe aussi Schopenhauer lorsqu'il mentionne que la connaissance du sujet

²¹⁷ Cette voie interne, comme nous le verrons sous peu, est clairement liée à cette idée des *Upanishads* que la connaissance du Brahman/âtman ne se fait pas par l'extérieur, mais l'intérieur.

²¹⁸ C'est le divers qui est préalablement donné ici, pas la perception interne.

voulant se fait *dans le temps*²¹⁹. La conséquence que tire Kant de cette observation est que le sujet ne s'intuitionne pas de manière spontanée, mais seulement de la manière dont il est affecté dans le temps : tel qu'il *apparaît*, pas comme il est en soi [B69]. Pourtant Schopenhauer ne partage pas cet avis. Il faut se rappeler, pour comprendre cette divergence de la part de Schopenhauer, que lui et Kant ne voient pas le *sujet* de la même façon :

What prevented Kant from seeing self-knowledge in a new light, Schopenhauer claims, was the following primordial and common basic error. All philosophers, particularly the philosophers of the Christian epoch, proposed to show that man is radically different from animals and that the difference is intellect. It is because of this that for all philosophers, including Kant, man is first of all a subject of knowledge²²⁰ [Ce qui a empêché Kant de voir la connaissance de soi sous une nouvelle lumière, dit Schopenhauer, était l'erreur la plus fondamentale et commune suivante. Tous les philosophes, particulièrement les philosophes chrétiens, proposent de montrer que l'homme est radicalement différent des animaux et que cette différence est l'intellect. C'est pour cela que pour tous les philosophes incluant Kant, l'homme est d'abord un sujet de connaissance]

En effet, Schopenhauer met de l'avant le fait que l'humain est d'abord un *sujet voulant*²²¹, ainsi ses observations initiales sur la connaissance de soi, bien que similaires à Kant, ne prendront pas du tout le même sens²²². Un autre point important qui distingue Kant et Schopenhauer sur la connaissance de soi est l'importance du corps. Dans l'exposition faite du passage [B68-69], il n'y a aucune mention du corps. Les corps chez Schopenhauer ne sont pas simples objets physiques, mais un conglomerat de manifestations différentes, que ce soit de la conscience ou même de l'intellect, identifié comme un phénomène ou une fonction du cerveau²²³.

²¹⁹ Si le sens interne du sujet est ce qui lui permet de se comprendre comme sujet voulant, se doit être nécessairement dans le temps. Rappelons-nous que le temps est la forme du sens interne.

²²⁰ N.S. Mudragei. « The Thing in Itself from Unknowability to Acquaintance (Kant-Schopenhauer) », in *Russian Studies in Philosophy*, volume 38, numéro 3, 1999, p.73.

²²¹ Rappelons qu'il faut faire extrêmement attention ici, et se souvenir que *volonté* chez Schopenhauer n'a absolument rien à voir avec la manière dont l'entend Kant.

²²² Notons que Schopenhauer ne soutiendra pas non plus que sa « voie interne » permet la connaissance totale de la chose en soi. C'est ce que nous verrons sous peu.

²²³ *Ibid.*, p.75.

Laissons désormais Kant de côté, et voyons ce que Schopenhauer dit au sujet de sa fameuse *voie interne* permettant d'atteindre la chose en soi. La relation qu'a le sujet avec son propre corps échappe à la pure causalité, donc au principe de raison suffisante [WWRI124]. Il est possible, pour le sujet, de comprendre sa propre internalité déterminant son corps, ou l'essence intime de son corps. Si ce n'était pas le cas, le sujet de connaissance verrait ses propres actions d'une manière totalement différente : celles-ci seraient données comme suivant les lois naturelles de la causalité, comme c'est le cas des objets extérieurs²²⁴ [WWRI124]. Cette compréhension intime de soi donne au sujet la clef de l'énigme, la volonté, qui est son essence interne. Le corps est en effet donné de deux manières différentes au sujet : une représentation intuitive (représentation du corps) et quelque chose d'immédiat (la volonté).

Schopenhauer observe la chose suivante : il faut *vouloir* une *action* pour qu'elle soit posée. Aussi, dès qu'une action est voulue, le corps suit et fait l'action : le sujet ne peut pas vouloir une action sans percevoir le mouvement du corps qui suit [WWRI124]. Il ne faut pas commettre l'erreur ici de prendre le sens de *vouloir* au sens de *consciemment vouloir*. Il n'y a pas de délibération consciente dans l'acte de volonté pour Schopenhauer. Le *vouloir* dans l'acte de volonté en est un qui est antérieur au monde comme représentation²²⁵. De plus, il ne faut pas comprendre que l'acte de volonté *cause* l'acte du corps. Si tel était le cas, nous serions pris dans le principe de raison suffisante (là où la causalité règne). Selon Schopenhauer, l'acte de volonté et l'acte du corps ne sont pas différents états connus de manière objective, donc sous le principe de raison (ou sous une relation causale). Ces actes sont *la même chose*, mais sous deux angles

²²⁴ L'on perçoit les objets extérieurs comme obéissant à la loi de la causalité (selon des causes, des stimuli ou des motifs). Un individu ne perçoit pas les actions de son propre corps comme celles d'un autre individu : tous ont une relation particulière avec leur corps.

²²⁵ Ainsi, on ne parle pas ici de la loi de la motivation, ou des motifs qui expliquent une action. Si l'on se situe à ce niveau, on prend la volonté *de l'extérieur*, ce que Schopenhauer ne veut pas faire ici.

différents [WWRI125]. L'action du corps [*Aktion des Leibes*], c'est l'acte de volonté²²⁶, mais objectivé : c'est l'acte de volonté qui est *connu* dans le monde comme représentation [WWRI125]. Si l'on se place du point de vue de la volonté, le corps n'est pas l'objet immédiat (seulement du point de vue de la représentation), mais plutôt l'*objectité*²²⁷ de la volonté [*Objektivität des Willens/Objecthood of the will*], ou le moyen d'objectivation de celle-ci [WWRI125]. Il est important de préciser que la volonté du sujet ne peut être *totalement connue*. Selon Schopenhauer, cela reviendrait à connaître la chose en soi : seuls les actes individuels, dans le temps, de la volonté sont connus, puisque la connaissance que le sujet en a est indétachable de son corps [WWRI126]. Cette forme du temps qui demeure, c'est ce qui distingue notre connaissance de notre volonté et la connaissance de la chose en soi. Autrement dit, la volonté humaine c'est la chose en soi *dans le temps*.

Ainsi, c'est le corps qui est la condition de connaissance de la volonté du sujet. Cependant, si l'on souhaite une preuve de la part de Schopenhauer de l'identité corps/volonté, l'on ne peut qu'être déçu, puisque Schopenhauer n'en donne pas. Cette identité corps/volonté est la *vérité philosophique par excellence*, elle est improuvable. Souvenons-nous que ce qui se prouve, c'est ce qui s'explique, et ce qui s'explique, c'est ce qui se donne sous le principe de raison suffisante. Or, l'identité corps/volonté est justement donnée *immédiatement*, en dehors du principe de raison suffisante [WWRI127]²²⁸. Toutefois, la relation elle-même que possède le sujet s'explique. Parce que le sujet est individuel, il doit avoir une relation spéciale avec son corps, qui sinon serait un objet parmi les autres (dans un tel cas un sujet ne peut être un individu) : c'est

²²⁶ Ce dernier n'est pas délibératif, il s'agit d'une *exécution* (cet acte n'est pas dans l'abstraction).

²²⁷ Nous reviendrons sur ce terme en §2.7.

²²⁸ Il ne faut pas prendre cette justification d'absence de preuve comme étant une manière pour Schopenhauer de se sauver des explications. L'absence de preuve est en soi une *preuve* que la connaissance de la volonté du sujet est une connaissance qui échappe au principe de raison suffisante. Bien entendu, il est parfaitement possible d'être en désaccord avec Schopenhauer, mais il demeure que ce qui est dit ici est cohérent avec ce qui a été soutenu précédemment.

aussi pourquoi le sujet connaissant n'a cette relation particulière qu'avec un seul et unique objet [WWRI128]²²⁹.

C'est donc cette voie interne qui permet à Schopenhauer d'échapper au principe de raison suffisante. Ainsi, il échappe au problème de la connaissance, qui ne permet pas d'atteindre la chose en soi. Or, tout ce que l'on a découvert jusqu'ici ce n'est qu'une connaissance immédiate de l'identité corps/volonté. Il s'agira, dans la section suivante, de voir comment Schopenhauer utilise cette découverte pour finalement prétendre à identifier la chose en soi.

2.5 L'identification de la chose en soi

Ainsi, Schopenhauer découvre une relation spéciale au corps. Il y a une connaissance *différente* qui échappe au principe de raison suffisante. Toutefois, l'on voit difficilement en quoi cela permet d'identifier la chose en soi. Schopenhauer parle bien du *monde comme volonté et comme représentation*, aussi doit-on s'attendre à ce qu'il identifie la chose en soi comme étant volonté. Mais comment une telle chose est-elle possible? Malheureusement, si l'on s'attend à voir chez Schopenhauer une explication claire du passage de la volonté du sujet à la volonté comme chose en soi, l'on s'en retrouvera déçu. Schopenhauer passe très rapidement de la réalisation de la volonté humaine *dans le temps*²³⁰ à la déclaration de la chose en soi comme volonté. Ceci est loin de convaincre la communauté philosophique. Chez les Français, dès 1883, Louis Ducros trouve la méthode d'identification de la chose en soi problématique²³¹, mais admet que le problème a été relevé bien avant lui. Kai Hammerstein reprochera à Schopenhauer de ne

²²⁹ Cette relation particulière au corps peut-elle conduire au solipsisme? Schopenhauer semble le croire. Le monde externe relevant purement de la représentation et le corps étant le seul objet apparemment réel, cela serait possible. Toutefois Schopenhauer ne prend pas cela au sérieux même si l'hypothèse ne peut être infirmée, et déclare que ceux qui défendent sérieusement une telle thèse devraient simplement être à l'asile [WWRI129]. Même si le monde est *ma* représentation, Schopenhauer ne semble pas être un partisan du solipsisme. Nous en resterons ici.

²³⁰ *i.e.* la forme du sens interne.

²³¹ *cf.* Louis Ducros. *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique, ou Les transformations de la chose en soi, de Kant à Schopenhauer*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1883, pp.153-154.

jamais clarifier la relation entre la volonté du sujet et la volonté comme chose en soi²³². Bourriau parlera d'un « saut métaphysique » qui se joue à ce niveau du passage de la volonté humaine à la volonté comme chose en soi²³³. Ces trois cas ne sont pas les exceptions, mais la règle : la méthode de Schopenhauer est loin de faire l'unanimité. Il faut donc savoir composer ici avec l'imprécision de Schopenhauer : il n'est lui-même pas clair, et il faudra accepter le *saut* qu'il fait ici afin de poursuivre notre analyse. Néanmoins, il est tout de même possible de comprendre ce qui motive ce saut fait par Schopenhauer. Souvenons-nous de l'identité âtman/Brahman qui se trouve au sein des *Upanishads* : l'idée est bien que l'essence interne (le Soi) réelle de l'être humain est identique au Brahman, le principe cosmologique suprême. Le saut métaphysique de Schopenhauer n'est pas venu de nulle part : sa lecture des *Upanishads* lui avait déjà donné l'idée d'une identité entre l'essence de l'individu et l'essence du monde. Ainsi, si l'essence humaine est la volonté, il n'est pas surprenant qu'il cherche à appliquer cette découverte au monde²³⁴.

Expliquons donc comment Schopenhauer effectue son identification de la chose en soi. Schopenhauer déclare qu'il faut traiter les autres objets de manière analogique à notre corps : puisque ceux-ci sont des représentations (comme notre corps), ils doivent avoir une *essence interne*, qui est identifiée comme la volonté [WWRI129]. Sans revenir sur ce qui a été précisé plus haut, il est impossible de poser autre chose que la volonté²³⁵ comme essence interne, puisque c'est la seule chose connue [WWRI129]. Cette volonté est vue comme la *chose la plus vraie* pour le sujet [WWRI130]. Dans les mots de Schopenhauer lui-même :

²³² Kai Hammerstein. « 6. Schopenhauer », in *The German aesthetic tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.115.

²³³ Christophe Bourriau. *Op.cit.*, p.43.

²³⁴ L'on notera qu'il s'agit ici de notre interprétation des choses. Celle-ci semble toutefois fortement justifiée, et il est peu probable que le saut métaphysique de Schopenhauer ne soit pas lié à une doctrine très similaire l'ayant influencé fortement.

²³⁵ Il est techniquement possible de poser la représentation comme essence interne, mais une telle chose serait absurde selon Schopenhauer [WWRI129].

«the word will, which is supposed to unlock the innermost essence of all things in nature for us like a magic spell – this word does not have the slightest connotation of an unknown quantity or the result of an inference; rather, it refers to something of which we have immediate cognition» [WWR1136] / le mot volonté désigne ce qui doit nous découvrir, comme un mot magique, l'essence de toute chose dans la nature, et non pas une inconnue, ou la conclusion d'un syllogisme. C'est quelque chose d'immédiatement connu [trad. Burdeau, p.154]

Le saut s'effectue assez brusquement. Jusqu'ici il n'a jamais été question de volonté en tant que fondement de la nature. Pourtant, Schopenhauer n'y voit pas de problème. Le raisonnement s'explique ainsi :

(1) Il y a une identité corps/volonté. (2) Je sais donc que mon essence interne est *volonté*. (3) Cette connaissance de moi comme volonté est une connaissance immédiate, la plus libérée du principe de raison suffisante. (4) Cette volonté est la connaissance la plus parfaite qu'il m'est possible d'avoir de la chose en soi (même si cette volonté est attachée au temps). (5) Il faut traiter les autres objets d'une manière analogue à mon propre corps. (6) Ainsi, il faut poser une essence interne aux autres objets. (7) En tant que représentations, ces objets ont une essence interne qui ne peut évidemment être une représentation. (8) Tout ce que je peux poser comme connaissance interne, c'est ce que je connais moi-même comme essence interne : la volonté. (9) En conclusion, l'essence de toute chose est volonté. (10) La chose en soi, c'est la volonté.

Quant à savoir si ce raisonnement est valide ou suffisant, il faudra en juger par soi-même. Cependant, même si l'on considère le raisonnement de Schopenhauer comme étant *valide*, il demeure une certaine confusion. Que veut dire Schopenhauer exactement lorsqu'il dit que le monde est volonté? Dit-il qu'il s'agit d'une volonté humaine? Cela sera l'objet de la section qui suivra.

Auparavant, une dernière chose mérite d'être précisée. Depuis le tout début de cette analyse, jamais nous n'avons parlé de choses en soi *au pluriel* chez Schopenhauer. Ceci était fait à dessein : chez Schopenhauer il n'y a qu'*une* chose en soi. Schopenhauer et Kant sont d'accord

pour dire que l'espace, le temps (et la causalité) ne peuvent pas être des propriétés de la chose en soi [WWRI145]. Cela relève purement du phénomène. La chose en soi étant hors de ces formes, inconditionnée par elles, il faut nécessairement présupposer que la volonté n'est pas multiple et n'est qu'une [WWRI152/153]. Il n'y a pas *plus* de volonté dans certains éléments, ou une *partie* de la volonté dans d'autres, c'est seulement le degré d'objectivation de la volonté qui diffère dans les individus [WWRI153]. Si réellement la réalité nouménale est en dehors des formes du temps et de l'espace, Kant n'a aucune raison de parler de choses en soi au pluriel²³⁶ : c'est déjà là supposer quelque chose au sujet de la chose en soi. Cette unicité de la chose en soi, Schopenhauer la tient évidemment des *Upanishads*. Cela dit, précisons ce que Schopenhauer entend par *volonté* lorsqu'il parle de la chose en soi.

2.6 L'usage du mot « volonté »

L'usage du mot allemand « *Wille* » pour désigner la chose en soi chez Schopenhauer est particulier, et n'a rien à voir avec Kant. Cet usage fut à l'origine de nombreuses confusions en ce qui concerne l'interprétation de la philosophie du pessimiste de Francfort. Cette confusion semble si facile à faire, que certains commentateurs français comme Christophe Bouriau et Clément Rosset ont pris la décision de traduire « *Wille* » par « vouloir » au lieu de « volonté ». Il semble important ici de clarifier ce que Schopenhauer entend par *volonté* dépendamment du contexte.

Schopenhauer utilise le mot « *Wille* » pour désigner la chose en soi, dans un nouveau sens totalement différent au sens commun²³⁷, et, comme le dit bien Magee : « “[h]is use of the term

²³⁶ Selon Schopenhauer qui, rappelons-le, considère que Kant pose les choses en soi comme existantes. À ce moment-là, Schopenhauer aurait peut-être raison de dire que de parler d'une multiplicité de choses en soi accorde déjà à celles-ci des caractéristiques particulières (qui sont d'ailleurs propres aux phénomènes, dans le temps et l'espace).

²³⁷ On entend par *sens commun* autant l'usage du terme dans la vie de tous les jours et l'usage du terme en philosophie jusqu'à lors.

'will' in this [...] sense has proved nothing short of an intellectual catastrophe, in that it has precipitated widespread misunderstanding of his philosophy ever since »²³⁸. Le fait que le concept de volonté soit dérivé d'expériences personnelles, d'observations, fait en sorte que son usage semble impliquer une *personnification*²³⁹, rendant presque impossible son utilisation sans sembler impliquer une forme de conscience²⁴⁰. Toutefois, la *volonté comme chose en soi* n'est pas une volonté individuée avec une visée ou un objet. La seule et unique raison pour laquelle Schopenhauer utilise le mot « volonté » [*Wille*] pour désigner la chose en soi s'explique ainsi, dans les mots de Magee : « [Schopenhauer] has given it the name 'will' for no other reason than that the nearest we as experiencing subjects can come to a direct apprehension of it is through the manifestation of primal energy that each one of us experiences in inner sense as the ordinary drive of life »²⁴¹. C'est la raison pour laquelle Schopenhauer n'utilise pas le mot « force » à la place de volonté : cela reviendra à remplacer ce qui est connu immédiatement (la volonté) par ce qui ne l'est pas. Souvenons-nous que la volonté se découvre par voie interne et est donnée immédiatement : ce n'est pas le cas de « force ». Ainsi, il faudra retracer le chemin donné par le mot « force » (médiat) pour en revenir à « volonté » (immédiat) pour saisir ce qui est dit [WWRI137]. « Force » n'est qu'un concept abstrait²⁴² des apparences, et n'a rien à voir avec la voie interne qui nous permet d'y échapper.

Schopenhauer ne croit nullement en une chose en soi personnifiée. Ainsi, une roche ne possède pas de motifs, même lorsqu'il pose la volonté comme son essence interne. La « volonté »

²³⁸ Bryan Magee. *Op. cit.*, p.141. [[s]on usage du terme 'volonté' en ce [...] sens s'est révélé n'être rien de moins qu'une catastrophe intellectuelle, au sens où cela a précipité un malentendu répandu de sa philosophie depuis]

²³⁹ *Ibid.*, p.142.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.* [[Schopenhauer] lui a donné le nom 'volonté' pour aucune autre raison que la façon la plus directe dont nous, en tant que sujets capables d'expérience, pouvons l'appréhender est au travers de la manifestation d'énergie primaire que chacun d'entre nous expérimente dans son sens interne comme étant le moteur ordinaire de la vie]

²⁴² Bien qu'il admette l'importance de l'abstraction, Schopenhauer ne voit jamais la connaissance abstraite comme étant une connaissance première.

est posée comme essence interne de tout parce que c'est ainsi que la chose en soi se présente chez l'être humain [WWRI130]²⁴³. Édouard Sans dit aussi la chose suivante : « la volonté au sens classique n'est pour Schopenhauer, comme tout le reste, qu'un élément de la **Volonté** »²⁴⁴. Dans les traductions anglaises et françaises « *Will* » ou « *Volonté* » n'apparaissent pas avec majuscule²⁴⁵, mais la façon de formuler ici aide à la compréhension : la volonté humaine est élément de la **Volonté** comme chose en soi. Cette dernière n'est nommée par ce nom que pour les raisons exprimées plus haut, et n'a rien à voir avec la volonté humaine (ou autre). Cette **Volonté**, rappelons-nous, correspond à la notion d'âtman/Brahman des *Upanishads*. La volonté, notre essence interne, donc l'âtman, est la **Volonté** comme essence de toute chose, le Brahman²⁴⁶.

Finalement, Bouriau et Rosset traduisent *Wille* par *vouloir* au lieu de *volonté*, et ce, afin de lever la confusion qui existe avec le mot *volonté* qui semble sous-entendre quelque conscience²⁴⁷. Une décision qui est certes louable, puisqu'elle a pour but de rendre le texte plus compréhensible à un public non initié, mais inacceptable pour trois raisons. Premièrement, Schopenhauer n'a tout simplement *pas* dit *vouloir*, il a dit *volonté*, justement parce que la volonté est l'expérience la plus proche que l'humain a de la chose en soi. Cette expérience, ce n'est pas *le vouloir*, mais *la volonté*. Modifier le terme ne fait que travestir les intentions premières du philosophe allemand²⁴⁸. Secondement, Schopenhauer est lui-même très clair à ce sujet : aucune ambiguïté n'est laissée quant à la raison pour laquelle il use de ce terme et en quoi la chose en soi

²⁴³ Schopenhauer ne voulait pas user du mot *Force*, car cela n'était pas *direct* : l'expérience humaine de la chose en soi est d'abord avec la *volonté*. À défaut de meilleur mot pour exprimer cette relation directe à la chose en soi en la désignant, Schopenhauer utilise « *Wille* ».

²⁴⁴ Édouard Sans. *Schopenhauer*, Coll. « Que sais-je? », no 2551, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p.23. [Nous soulignons le V majuscule utilisé par Sans.]

²⁴⁵ De toute évidence, cela ne lèvera pas l'imprécision dans le texte original, puisqu'en allemand tous les substantifs commencent par des majuscules.

²⁴⁶ Notons toutefois que chez Schopenhauer, la volonté humaine n'est pas identique avec la volonté comme chose en soi. Ce n'est que notre connaissance la plus immédiate de cette volonté ultime.

²⁴⁷ Christophe Bouriau. *Op.cit.*, p.46.

²⁴⁸ Il a justement évité d'user du mot « *force* », ce qui aurait été dans le même esprit que « *vouloir* ».

comme volonté n'est pas à prendre comme la volonté humaine. Magee le dit lui-même : «if you read Schopenhauer widely and carefully there is no room for misunderstanding of this point [si vous lisez [à grande échelle] et avec prudence Schopenhauer, il n'y a aucune place à la mécompréhension de ce point]»²⁴⁹. Il est de notre avis que Magee a raison sur ce point : aucune mauvaise compréhension n'est possible si Schopenhauer lui-même est lu²⁵⁰. Si l'objectif d'un commentateur est de *clarifier* quelque chose, il le clarifie pour quelqu'un qui ne lit pas Schopenhauer. Or, lorsque l'on s'adresse à quelqu'un qui ne lit pas un auteur, il faut expliquer clairement les choses plutôt que de changer un mot pour se sauver du travail d'explication (travail qui est justement ce qui incombe à celui qui s'adresse au non-initié)²⁵¹. Finalement, comme le souligne Magee, il est pratiquement impossible de modifier le vocabulaire de Schopenhauer : le mot *volonté* [*will/Wille*] est ancré dans les conversations philosophiques qui ont cours depuis plus d'un siècle à ce sujet²⁵².

2.7 L'objectivation de la volonté

La chose en soi c'est la volonté une et unique qui se trouve derrière toute représentation. Or, il ne faut pas comprendre la volonté comme *causant* les représentations : on tomberait alors dans le principe de raison suffisante. La volonté une et unique ne cause pas les représentations multiples. L'on dira plutôt que la volonté *s'objective* et se manifeste dans le monde phénoménal. C'est cette idée qu'il faudra expliquer dans la section suivante. L'on verra ici principalement la notion d'*Idée*²⁵³ chez Schopenhauer, concept central à l'objectivation de la volonté une et unique.

²⁴⁹ Bryan Magee. *Op.cit.*, p.444. [Tiré de la section intitulée « Misunderstanding Schopenhauer » en pp. 440-453.]

²⁵⁰ Le livre II du *Monde* §22 est très parlant à ce sujet : Schopenhauer ne laisse place à aucune ambiguïté.

²⁵¹ L'incapacité d'un commentateur à surpasser l'ambiguïté d'un terme utilisé par un philosophe n'est pas une raison pour sa modification. Il ferait autant sens de modifier le terme « Dieu » chez Spinoza, parce qu'il ne l'emploie pas dans le sens courant. Le commentateur n'a pas l'autorité pour modifier le vocabulaire d'un philosophe par simple souci d'amélioration.

²⁵² Bryan Magee. *Op.cit.*, p.144.

²⁵³ La majuscule sera utilisée dans ce mémoire par convention.

Il s'agit également de la notion centrale de l'esthétique de Schopenhauer. Quelques notions au sujet de la volonté une et unique seront nécessaires afin de saisir le rôle de l'Idée.

Tout d'abord, il faut préciser certaines choses au sujet de la volonté comme chose en soi²⁵⁴ et la loi de la motivation (causalité des motifs). L'acte de volonté est dans un temps donné, ainsi un motif ne peut que déterminer l'expression de la volonté en ce moment précis [WWRI131]. Autrement dit, la loi de la motivation ne touche pas la volonté comme chose en soi. La volonté comme chose en soi échappe au principe de raison suffisante : elle est nécessairement en dehors de la loi de la motivation. Certes, la loi de la motivation dit bien qu'un motif provoque un effet : un animal boit de l'eau parce qu'il a soif. En ce sens, l'on dit qu'il *veut* boire. Toutefois, la loi de motivation détermine l'expression de la volonté qu'à chaque moment dans le temps : la volonté qui est déterminée ici n'est pas la volonté comme chose en soi. Souvenons-nous que la volonté humaine qui se révèle au sujet reste prise dans le temps : ce n'est pas la chose en soi telle quelle. Il est important de saisir que la chose en soi échappe à tout principe de raison (donc toute causalité). Les conséquences sont les suivantes : un sujet peut se demander *pourquoi* il a posé une action (le motif) s'il prend compte de son caractère empirique, mais il ne peut pas se demander pourquoi *il veut* parce que cela est en dehors de la loi de la motivation [WWRI131]. En d'autres termes, il est possible de chercher les motifs qui expliquent nos actions (volonté dans le temps), mais il est impossible d'expliquer pourquoi l'on veut en général (la chose en soi). Si un sujet se demande pourquoi il veut, il ne peut pas répondre : la volonté est sa connaissance la plus immédiate et ne s'explique pas davantage. « Je veux » est la *qualitas occulta*, l'essence qui ne s'explique pas avec un principe de raison suffisante. Il est possible de se demander pourquoi l'on

²⁵⁴ Nous précisons, afin d'assurer la clarté du texte, lorsque Schopenhauer parle de la volonté *humaine* ou de la volonté *comme chose en soi*, lorsque cela est important. Schopenhauer lui-même fait rarement cette distinction, et il faut plutôt se fier au contexte dans ses ouvrages afin de bien suivre ses explications. Nos précisions n'ont pour but que de clarifier notre exposé, et ne cherchent pas à trahir l'esprit de la philosophie de Schopenhauer.

veut une chose particulière ou pourquoi l'on pose une action particulière, et trouver une réponse : c'est là que s'applique la loi de la motivation.

Or, il ne faut pas se méprendre sur le fait que la volonté en soi est en dehors du principe de raison suffisante. Une telle observation ne fait pas de Schopenhauer un défenseur du libre-arbitre : les manifestations de la volonté individuelle sont subordonnées au principe de raison suffisante (donc déterminées) [WWRI138]. Ceci serait la raison pour laquelle le sujet se croit libre *a priori*, et ne réalise qu'*a posteriori* qu'il ne l'est pas. Se reconnaissant comme voulant, le sujet se croit libre, mais lorsqu'il observe les manifestations empiriques de la volonté, il réalise qu'il est sous la loi de la motivation (causalité des motifs). Le sujet reste sous la domination d'une volonté aveugle [WWRI140].

Avant de poursuivre, quelques clarifications sont nécessaires au sujet de la *volonté aveugle* que nous venons de mentionner. En premier lieu, Schopenhauer a bien dit que la manière dont nous découvrons la volonté passe par le corps : au moment où je sais que je déplier mon bras, par exemple, je sais que *je veux* déplier mon bras. Ce sont les deux côtés d'une même médaille : l'acte de volonté et l'acte dans le monde physique sont la même chose. Ces deux choses sont simultanées : *nous voulons en même temps que nous faisons*. Ce que l'on peut inférer d'une telle chose, c'est que tout ce qui mène au vouloir est *inconscient* : en tant que sujet je ne décide pas de ce que je veux, puisque lorsque « je veux », « je fais » immédiatement. C'est donc que notre volonté individuelle est hors de notre contrôle conscient : nous ne réalisons son existence que lorsque nous effectuons l'expérience de la volonté dans un moment précis du temps. En second lieu, nous réalisons, selon Schopenhauer, que notre volonté individuelle n'est qu'une *manifestation*, ou un élément participatif d'une volonté une et unique (la chose en soi). Ainsi, lorsque Schopenhauer dit que nous sommes sous le contrôle d'une *volonté aveugle*, il veut dire que notre vouloir est inconsciemment prédéterminé, non seulement d'un point de vue individuel,

mais d'un point de vue *cosmique* par la volonté une et unique qui ne fait que *vouloir*. La volonté une et unique ne fait que *vouloir* sans réel but : pour avoir un but, elle devrait avoir un objet. Or, du point de vue de la chose en soi, il n'y a qu'une chose. La volonté est *aveugle*, puisqu'elle *veut* sans rien *voir*. En tant qu'individu, nous découvrons que notre essence, la volonté, n'est que la volonté une et unique : c'est en ce sens que nous sommes dominés par une volonté aveugle chez Schopenhauer.

L'illusion du libre arbitre est puissante, car l'organique paraît ne pas être déterminé de façon externe (comme c'est le cas de l'inorganique sous le régime de la causalité simple), c'est pourquoi l'humain a cette impression d'indépendance [WWRI143]. Le fait que le motif n'a pas le même effet sur tout humain peut donner l'impression que les motifs ne provoquent pas d'effets nécessaires, mais c'est une erreur. Il n'y a pas d'arbitraire dans le domaine organique : les forces originelles de la nature opèrent toutes conformément à des lois universelles en dehors de l'individuation et sans déviation [FR144]²⁵⁵.

Ensuite, l'identification de la chose en soi comme une *volonté aveugle* n'est pas sans conséquence sur l'intellect. En effet, l'influence de la volonté en soi sur la connaissance n'est pas simplement causale, mais fondée sur l'identité du sujet connaissant et voulant [FR138]]. Autrement dit, vouloir et connaître, ce n'est qu'une seule chose. La connaissance n'est pas indépendante de la volonté. Au contraire, elle y est totalement subordonnée. La volonté pousse la connaissance à répéter des représentations dans le sujet connaissant : elle peut y attirer l'attention ou bien simplement évoquer des pensées favorisées. Toute idée ou image qui vient à l'esprit, apparemment sans raison, advient selon le principe de raison suffisante (la volonté humaine étant

²⁵⁵ Il est nécessaire de voir ces notions maintenant, mais la question du libre-arbitre ne pourra être totalement élucidée qu'après avoir vu la notion d'Idée. Dans la section suivante, l'on reviendra là-dessus.

soumise à la loi de la motivation²⁵⁶). Mais aussi, corps et volonté étant identiques, toute fonction du corps est, par conséquent, une expression de cette volonté [WWRI133]. Cette notion de subordination de la connaissance à la volonté n'est évidemment pas présente chez Kant²⁵⁷.

En somme, nous savons désormais les choses suivantes : (1) la volonté aveugle ne s'explique pas, (2) je peux expliquer pourquoi je fais quelque chose ou pourquoi je veux quelque chose, mais jamais pourquoi je veux, (3) toute manifestation de la volonté en soi est subordonnée au principe de raison suffisante, et (4) même l'intellect est subordonné à la volonté aveugle, puisqu'il n'en est qu'une manifestation.

Suivant cela, Schopenhauer introduit la notion d'*Idée*, qu'il prétend reprendre de Platon. Ainsi, Idée n'est pas à confondre ici avec le sens kantien. L'Idée platonicienne, selon Schopenhauer, est un niveau d'objectivation²⁵⁸ de la volonté [WWRI191]. C'est le « medium » qui permet à la volonté « d'entrer » dans le monde de la représentation²⁵⁹. Autrement dit, c'est ce qui permet à la volonté de se manifester comme *force* à travers la *forme*. Ces Idées sont aussi « présentes » au sein d'individus et ont une relation de modèle/imitation [*Vorbild/Nachbild*] [WWRI191]. L'individualisation se fait dans le temps et l'espace (la matière) [WWRI192] au travers du principe de raison suffisante, qui *gouverne* l'individuation. L'Idée elle-même n'est pas

²⁵⁶ La loi de la causalité prise dans la subdivision causale des motifs.

²⁵⁷ Rien ne sous-entend une telle chose chez Kant.

²⁵⁸ Les traductions françaises de [*Objektivität*] est « objectité » (en anglais, Cambridge utilise « *objecthood* »). Cette traduction est quelque peu problématique, puisque « objectité » est un mot extrêmement rare autant en français général qu'en philosophie, et André Lalande remarque même que « Ce mot n'a guère été employé que par Schopenhauer » [André Lalande. *Op.cit.*, p.701.]. Ainsi, objectité comme mot français n'est rencontré essentiellement que chez Schopenhauer, faisant de lui presque un hapax en philosophie. Pour citer la définition de Lalande : « Forme sous laquelle la chose en soi, le réel, apparaît comme objet » [*idem.*] : il n'est donc pas erroné de parler d'un niveau ou d'un moyen d'*objectivation* de la volonté si l'on prend la tournure de phrase appropriée, puisque la volonté *devient objet* grâce à l'Idée. Dans les tournures de phrases que nous utiliserons, le sens ne sera pas changé.

²⁵⁹ C'est l'un des problèmes chez Schopenhauer que d'expliquer pourquoi la volonté une devient représentation multiple. L'Idée platonicienne est ce qui lui permettrait de contourner le problème.

affectée par le principe de raison suffisante²⁶⁰. Aux niveaux inférieurs de la volonté, l'individualisation est beaucoup moins apparente (e.g. tous les cristaux de sel sont identiques), alors que plus l'on progresse sur l'échelle de la vie organique, plus les différences individuelles sont notables (e.g. les humains sont tous très différents les uns des autres) [WWRI157/158]²⁶¹. Les forces originelles de la nature sont l'objectivation de la volonté aux niveaux les plus bas possible : chacune d'elle est donc une Idée « au sens platonicien » tel que le comprend Schopenhauer [WWRI159]. Une *loi de la nature*, toutefois, telle que déterminée empiriquement, n'est que la relation entre cette Idée et la forme (temps, espace, causalité) de son apparence [WWRI159].

Subséquemment, l'on rencontre un problème. Les Idées ne sont pas sous la gouverne du principe de raison suffisante, mais ne sont pas la chose en soi. La chose en soi, comme il a été dit, est connaissable jusqu'à un certain degré, mais il ne semble pas que cela soit le cas de l'Idée. Tout ce que l'on peut connaître, hormis la volonté, est lié au principe de raison suffisante. Pour pouvoir connaître les Idées, dira Schopenhauer, il faut que le sujet connaissant lui-même supprime sa propre individualité (qu'il se sorte du principe de raison) [WWRI192]. Une notion difficile à saisir si l'on ne comprend pas ce qu'est la *forme* de l'Idée. Le fait « d'être un objet pour un sujet » est l'une des formes de connaissance pour Schopenhauer [WWRI197]. Aucun objet n'échappe à la règle « aucun objet sans sujet, aucun sujet sans objet » [WWRI25], et c'est cette règle qui permet à Schopenhauer de dire que le monde c'est notre représentation. Être un objet pour un sujet, c'est l'une des formes de la connaissance. La chose en soi est distincte de

²⁶⁰ Pourtant Schopenhauer a bien dit que l'Idée est présente dans les individus. Le sens n'est pas aussi littéral qu'il paraît *a priori*.

²⁶¹ Ceci est lié à la thèse de la physiognomonie de Schopenhauer, selon laquelle l'apparence détermine le caractère. Schopenhauer traite de ce sujet en particulier dans un essai en [PPII568]. Brièvement, Schopenhauer croit que chaque humain étant un individu à part, donc une objectivation différente de la volonté, ils sont tous différents les uns des autres. Cela impliquerait que le corps physique (la représentation) est révélateur du caractère (l'Idée qui objective la volonté).

l'Idée platonicienne [WWRI197], parce que l'Idée platonicienne possède comme forme primordiale le fait d'« être un objet pour un sujet ». De toute évidence, la chose en soi ne peut pas avoir cette forme, puisque cela ferait d'elle un objet (donc une représentation). La forme primordiale de l'Idée n'est pas sous le principe de raison suffisante, cependant les formes subordonnées à ce principe sont celles qui multiplient l'Idée dans les individus [WWRI197]. « Le principe de raison devient ainsi à son tour la forme à laquelle l'idée doit se soumettre, dès qu'elle passe dans la connaissance du sujet considéré en tant qu'individu » [trad. Burdeau, pp.226-227]²⁶².

S'ensuit que l'objet (de quelque nature qu'il soit)²⁶³ qui apparaît conformément au principe de raison suffisante n'est qu'une *objectivation indirecte* de la chose en soi. L'Idée se tient entre l'objet et la chose en soi comme un niveau d'*objectivation* [*Objektivität*] *immédiat* de la volonté [WWRI198]. L'Idée n'est que l'objectivation la plus adéquate possible de la chose en soi (elle contient la forme « être un objet pour un sujet »). L'Idée, c'est *la chose en soi plus cette forme* [WWRI198].

Qu'est-ce qu'« être un objet pour un sujet »? En §1.3, il a été dit que Schopenhauer croit qu'il n'existe aucun sujet sans un objet, et aucun objet sans un sujet. « Le monde, c'est ma représentation », autrement dit. Chez Schopenhauer, il ne peut pas y avoir d'objet seul ou de sujet seul. Lorsqu'il a été question de traiter du monde intuitif, nous avons généralement dit que les objets étaient dans l'espace et le temps : ce sont les formes des objets. Or, il a toujours été implicitement présupposé, chez Schopenhauer, que les objets avaient la forme « d'être un objet

²⁶² «The principle of sufficient reason is thus the form into which the Idea enters when it comes under the cognition of the subject as individual» [WWRI197].

²⁶³ C'est un objet du monde comme représentation, de quelque nature que ce soit. Il en va ainsi pour tous les objets.

pour un sujet ». Un peu plus loin dans cette section, nous verrons plus clairement le lien entre l’Idée chez Schopenhauer et chez Platon, et cette forme prendra plus de sens.

Cela dit, comme il a été dit en début de chapitre, la connaissance est limitée au principe de raison suffisante²⁶⁴, et les Idées, ne relevant que de la forme primordiale de la représentation hors du principe de raison, sont donc exclues de la connaissance. Pour monter du particulier (représentations sous le principe de raison) à l’universel (les Idées), il faut une altération du sujet qui soit analogue à la modification de la nature de l’objet (du particulier à l’universel) : il faut que le sujet ne soit plus individu [WWRI199]. Cela est nécessaire en raison de la subordination de la connaissance à la volonté. L’individu, normalement, voit son corps comme objet parmi les autres avec lesquels il a des relations particulières [WWRI199]. Par conséquent, chaque observation d’un objet le ramène à son corps. Le principe de raison suffisante place les objets en relation au corps (donc la volonté individuelle), ainsi la connaissance ne peut que connaître ces relations sous le principe de raison. La raison de cela est bien simple : c’est seulement sous cet angle qu’un objet peut être d’intérêt à l’individu, puisqu’il y a une connexion à sa volonté [WWRI199]. La volonté ne cherchera pas à faire connaître quelque chose qui lui n’est d’aucun intérêt (la volonté aveugle *veut*, elle ne fait rien d’autre). La connaissance au service de la volonté ne peut pas avoir connaissance des Idées universelles, seules les relations au niveau du particulier peuvent l’intéresser [WWRI199]. Pour quelle raison est-ce ainsi exactement? Pourquoi seules les relations intéressent la volonté (autant individuelle que l’une et unique)? En ce qui concerne la volonté aveugle (donc, comme chose en soi), l’on peut simplement dire que *la volonté veut*. Tout ce que l’on connaît n’est que ce qui se tient sous le principe de raison suffisante, donc tout ce qui est connu n’est que de l’ordre des relations. C’est ainsi, car la volonté *veut*. Cela ne s’explique pas

²⁶⁴ Rappelons que même l’accès à la chose en soi ne nous permet pas d’accéder à *la chose en soi telle quelle*.

vraiment, car la volonté aveugle n'a pas de motivation. Du point de vue de la volonté individuelle, Schopenhauer dira que toute connaissance est nécessairement d'ordre relationnel, car il n'est absolument d'aucun intérêt à notre volonté de connaître des choses qui ne sont pas en relation avec notre corps. La volonté individuelle ne peut être intéressée que par ce qui entre en contact avec le corps (qui est son objectivation) : toute Idée ne lui est absolument d'aucun intérêt. C'est pour ces raisons que l'on se trouve dans une impasse en ce qui concerne la connaissance des Idées.

Cependant, la *contemplation* peut permettre une nouvelle forme de connaissance. Dans des cas exceptionnels, il est possible de connaître l'Idée par un passage du particulier à l'universel. « Ce passage se produit brusquement; c'est la connaissance qui s'affranchit du service de la volonté. Le sujet cesse par le fait d'être simplement individuel; il devient alors un sujet purement connaissant et exempt de volonté » [trad. Burdeau, p.230]²⁶⁵. Dans un tel cas, le sujet devient totalement absorbé par la contemplation de l'objet en dehors de toutes ses relations [WWRI201]. C'est se plonger dans l'*intuition pure* en dehors de toute abstraction [WWRI201]. Lorsque le sujet réussit à se perdre dans l'objet, à oublier son individualité, et continue à exister en tant que pur sujet, le clair miroir de l'objet, seulement là est-il possible d'atteindre l'Idée. C'est le *pur sujet de connaissance* qui a accès à l'Idée, en tant que degré le plus adéquat de l'objectivation²⁶⁶ de la chose en soi [WWRI202]. L'Idée n'étant que la forme primordiale de la représentation (être un objet pour un sujet), le sujet devient entièrement absorbé par l'objet et devient lui-même objet : sa conscience est totalement absorbée, et seule l'Idée de l'objet demeure

²⁶⁵ «This transition occurs suddenly when cognition tears itself free from the service of the will so that the subject ceases to be merely individual and now becomes the pure, will-less subject of cognition» [WWRI200].

²⁶⁶ Ou l'*objectité* la plus adéquate.

[WWRI202]. C'est la vision d'un monde comme représentation pré-individuation²⁶⁷ qui est offerte : là où le sujet et l'objet ne peuvent pas être distincts et où seule l'unité de ces deux éléments peut exister [WWRI203]. La manière la plus claire de comprendre l'« Idée » est de la voir, non pas comme une idée des apparences (e.g. la forme géométrique d'un nuage), mais plutôt les forces s'objectivant dans le nuage [WWRI204].

Cependant, l'Idée demande de plus amples explications. Se réclamant plutôt de l'Idée platonicienne, Schopenhauer ne tire pas ici son concept des idées de Kant, qui lui faisait plutôt de celles-ci des objets de la raison (là où Schopenhauer fait plutôt des concepts les objets de la raison). Au sujet de la contemplation elle-même, Schopenhauer n'a en général rien à voir avec Kant, il suit plutôt, comme le dit Hammerstein « Schelling et les romantiques, [parce que] Schopenhauer aussi place la connaissance esthétique au-dessus de la connaissance conceptuelle »²⁶⁸[notre traduction]. Néanmoins, il ne faut pas prendre non plus nécessairement l'Idée de Schopenhauer pour le sens platonicien, car Schopenhauer n'utilise pas réellement ce mot comme Platon ne le fait. Schopenhauer pense que les artefacts²⁶⁹ servent à exprimer des Idées, mais pas *l'Idée de l'artefact* [WWRI236]. La *forma substantialis* est l'Idée réelle, alors que la *forma accidentalis* ne mène à aucune Idée, seulement à un concept humain [WWRI236]. Ce que soutient donc Schopenhauer, c'est que les tables, par exemple, n'exprimeront pas l'Idée de Table. Schopenhauer dit que Platon semble soutenir une telle vision dans le *Parménide* [130b-e] et la *République* [596b-597d]²⁷⁰. Toutefois, des commentateurs, comme Hammerstein, ne sont

²⁶⁷ Chez Schopenhauer, pour être *individué*, à proprement parler, il faut être dans le temps et l'espace. C'est seulement ainsi que l'on peut avoir un objet qui existe (comme nous en avons parlé tout au long du premier chapitre). Si la seule forme qui reste est *être un objet pour un sujet*, il n'y a pas d'individuation. L'individuation n'arrive qu'une fois que l'objet se trouve dans le monde causal.

²⁶⁸ Kai Hammerstein. *Op.cit.*, p.116. [Schelling and the romantics, [because] Schopenhauer, too, places aesthetic cognition above conceptual knowledge]

²⁶⁹ L'artefact n'est pas une œuvre d'art.

²⁷⁰ Références fournies par Schopenhauer.

pas en accord avec cela, et soutiennent que Platon sous-entendait, par exemple, que le lit empirique a son Idée de lit à partir duquel il peut être construit²⁷¹. Chez Schopenhauer ce sont des niveaux de la réalité empirique qui correspondent aux Idées : « [les] Idées ne réfèrent pas aux objets dans leur entièreté, mais plutôt à leur essence ontologique telle que déterminée par la volonté qui se manifeste elle-même comme simple persistance, lourdeur, dans la nature inorganique, dépendance dans les échanges avec l'environnement dans les plantes, mouvement dans les animaux et conscience de soi dans les êtres humains »²⁷²[notre traduction]. Donc, la notion d'Idée de Schopenhauer ne peut pas être réellement confondue avec l'Idée platonicienne.

Ensuite, la conception de l'histoire de Schopenhauer (ou son absence) sera influencée par cette manière dont s'objective la chose en soi à travers l'Idée. Cela le distinguera totalement de Kant. Schopenhauer ne voit pas d'importance dans les événements qui se déroulent dans le monde, sauf dans la mesure où ils expriment l'Idée de l'humanité [WWRI205]. La volonté ne change jamais et les Idées sont éternelles : le monde ne contient toujours que les mêmes personnages avec les mêmes plans et partageant le même destin [WWRI206]. Le monde comme représentation n'étant qu'expression d'une volonté éternelle, il n'y a rien qui se perd ou qui se gagne dans le monde des apparences [WWRI207]. Schopenhauer ne souscrit nullement à l'idée d'un progrès, de l'atteinte possible d'une perfection, ou d'une téléologie quelconque [WWRI205/206]. Cette conception est essentiellement à l'opposé de celle de Kant. L'introduction de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* montre assez

²⁷¹ Kai Hammerstein. *Op.cit.*, p.116.

²⁷² *Ibid.*, p.116. [Ideas do not refer to objects in their entirety, but only to their ontological essence as determined by the will that manifests itself as mere persistence and heaviness in inorganic nature, dependence on the interchange with the environment in plants, movement in animals, and self-consciousness in human beings]

bien que Kant pense que la liberté humaine lui donne l'occasion de voir dans sa propre histoire un progrès²⁷³.

En ce qui concerne l'esthétique, nous serons bref, puisqu'il n'y a pas grand-chose à comparer entre Kant et Schopenhauer qui soit d'un grand intérêt. Schopenhauer suppose qu'il est possible de retirer une connaissance (de l'Idée) en contemplant, ce qui le distingue de la notion du désintéressement kantien, où il n'y a aucun intérêt spéculatif (connaissance)²⁷⁴. Nous n'en avons pas vraiment parlé ici, mais chez Schopenhauer la contemplation a la capacité de libérer le sujet de la souffrance inhérente au monde comme représentation²⁷⁵, et une telle dimension n'est pas présente chez Kant.²⁷⁶ Selon Rosset, la ressemblance entre la contemplation schopenhauerienne et le désintéressement kantien n'est que superficielle²⁷⁷. L'on peut arguer que la conception du beau et du sublime chez Schopenhauer est inspirée par celle de Kant, toutefois l'on voit rapidement que les ressemblances ici ne méritent pas davantage attention. Pour Schopenhauer, ce « qui définit le beau est [...] la propriété qu'ont certains objets de se prêter à la contemplation »²⁷⁸ : tout peut être beau (puisque tout peut être objet de contemplation) et il n'y a aucune différence entre le beau artistique et le beau naturel²⁷⁹. Toutefois, la conception du sublime pourrait, elle, paraître un peu plus proche de Kant aux premiers abords. Rosset fait remarquer que dans le sublime chez Schopenhauer, il y a cette idée d'une contemplation sereine

²⁷³ Emmanuel Kant. Critique de la faculté de juger, sous la direction de Ferdinand Alquié, Coll. « folio essais », no 134, Paris, Gallimard, 1985, pp.477-479.

²⁷⁴ Clément Rosset. *L'esthétique de Schopenhauer*, Coll. « Initiation philosophique », Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p.29. [Toutefois, il y a bien absence de *désir* chez les deux philosophes dans le processus de contemplation].

²⁷⁵ Cette dimension de la philosophie de Schopenhauer ne saurait être abordée correctement en raison des limitations d'espace de ce mémoire. Le lecteur peut toutefois être assuré qu'il n'y a là dans ce pan de la philosophie schopenhauerienne rien qui ne le rapproche de Kant (cela ne touche donc pas à notre étude).

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p.30. [Il y a quelques airs de famille entre ces deux notions chez les deux auteurs, mais rien qui ne serait réellement substantiel. Aussi, l'on s'en tiendra à cela ici.]

²⁷⁸ *Ibid.*, p.39.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.40.

d'objets qui sont redoutables pour la volonté²⁸⁰ (ce qui n'est pas si éloigné du sentiment du sublime kantien). Or, la ressemblance n'est que superficielle ici, encore une fois, puisque chez Kant, les termes du désaccord dans le sublime proviennent, non pas du rapport des fonctions de la représentation à celles de la volonté, mais bien de l'imagination qui est incapable de se représenter des concepts adéquats aux exigences de la raison (autant spéculative que pratique)²⁸¹. Le génie non plus ne sera pas conçu de la même façon chez Schopenhauer en raison de sa théorie esthétique. Le génie c'est celui qui a simplement la capacité de contemplation de l'objet, qui peut atteindre l'Idée [WWRI208]. L'artiste qui est un génie est celui qui évoquera, dans ses œuvres, le plus parfaitement les Idées. Lorsque l'on regarde du côté de la définition du génie chez Kant, ce n'est pas du tout le même esprit que l'on retrouve : « Le *génie* est le talent (le don naturel) qui permet de donner à l'art ses règles. Puisque le talent, en tant que faculté productive innée de l'artiste, ressortit lui-même à la nature, on pourrait formuler ainsi la définition : le *génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par le truchement de laquelle la nature donne à l'art ses règles »²⁸².

Maintenant que l'on a traité du sujet de l'objectivation de la volonté et de ses conséquences, l'on a une bonne idée du système schopenhauerien. Or, il reste encore un aspect à traiter, et c'est celui de la liberté. L'on a vu jusqu'à maintenant que Schopenhauer ne semble plus se réclamer de Kant, mais il reste une dernière prétention de sa part : la récupération du caractère intelligible. C'est ce dernier élément qu'il reste à élucider.

²⁸⁰ Clément Rosset. *L'esthétique de Schopenhauer*, Coll. « Initiation philosophique », Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p.49.

²⁸¹ *Ibid.*, p.51.

²⁸² Emmanuel Kant. Critique de la faculté de juger, sous la direction de Ferdinand Alquié, Coll. « folio essais », no 134, Paris, Gallimard, 1985, p.261.

2.8 Le caractère intelligible chez Schopenhauer et Kant

Ce qui a été vu de la philosophie de Schopenhauer jusqu'à présent rend assez clair le fait qu'il sera jusqu'à un certain point déterministe. Schopenhauer fait du sujet un sujet voulant, une objectivation de la volonté. En tant qu'objectivation dans le monde comme représentation, le sujet n'est pas libre, mais plutôt sous la domination de la chose en soi. La connaissance elle-même est subordonnée à la volonté aveugle. Mais, étrangement, Schopenhauer prétendra utiliser la notion de *caractère intelligible* kantien. Cette notion du caractère intelligible est, comme cela sera montré ci-bas, ce qui permet à Kant de faire de l'humain un être libre. La prétention de Schopenhauer ici mérite d'être analysée.

Tout d'abord, la loi de la motivation (causalité des motifs) n'est pas distincte de la causalité en général. Certes, l'être humain possède la raison, le plaçant au-dessus de l'animal [FR50], le rendant ainsi capable de décision électorale [*Wahlentscheidung*], c'est-à-dire le choix entre deux motifs. Or, cette capacité à choisir entre deux motifs s'opposant ne change rien : le motif le plus fort déterminera toujours les actions de l'humain. Cela fonctionne de la même manière qu'au niveau de la causalité mécanique : deux actions ne sont pas possibles pour l'être humain, et ceci est déjà dit clairement dans *La Quadruple racine* [FR50].

Dans *L'essai sur le libre arbitre*, un autre argument en faveur du déterminisme est avancé. Parmi les trois sens possibles donnés à la liberté, soit liberté physique, intellectuelle et morale, c'est le dernier qui est à proprement parler le *liberium arbitrium* pour Schopenhauer [TFPE32/33]. La vraie question au centre du libre arbitre est de savoir si la volonté humaine elle-même est libre. Le sujet peut croire qu'il est libre s'il peut faire ce qu'il veut, mais dans cette formulation le vouloir est déjà décidé [TFPE34]. La vraie question est plutôt si l'on peut vouloir ce que l'on veut. Le concept de nécessité est le même que dans *La Quadruple racine*, c'est-à-dire qu'il est défini comme étant ce qui suit d'une raison suffisante [TFPE35]. La liberté serait

l'absence de nécessité (ou l'absolue contingence), donc quelque chose qui ne dépend pas d'une raison suffisante : un *liberum arbitrium indifferentiae* [TFPE36]. Si une telle chose existe, cela voudrait dire que sous des conditions identiques, deux choix sont possibles [TFPE37]. La conscience de soi n'offre cependant pas la réponse positive. Il est bien possible de souhaiter [*Wünschen*] deux choses, mais jamais de vouloir deux choses différentes [TFPE42]²⁸³. Le sujet n'a conscience de lui-même qu'en tant que sujet voulant : il connaît l'action de la volonté *a posteriori*, il peut donc savoir qu'il veut à un moment précis du temps, et rien d'autre. C'est dans la conscience de soi (i.e. la voie interne) que le sujet se reconnaît comme un sujet *voulant*, mais cela ne lui donne aucune connaissance de la loi de la motivation. La loi de la motivation relève du principe de raison suffisante : elle dit que pour chaque motif dans des circonstances identiques il y aura un effet identique. La conscience de soi, étant une connaissance *immédiate*, en dehors du principe de raison, ne peut qu'offrir que la certitude que le sujet peut faire ce qu'il veut [TFPE43]. Autrement dit, la conscience de soi garantit au sujet qu'il pose les actions qu'il veut. Or, ceci ne règle nullement la question du libre arbitre, parce que la conscience de soi ne dit pas ce sur quoi dépend la volonté [TFPE44]. Demander à quelqu'un s'il peut vouloir *vouloir autrement qu'il veut*, reviendrait à lui demander s'il peut être autre chose que lui-même, question à laquelle il ne peut répondre [TFPE46]. Si l'on considère tout ce qui a été dit en début de chapitre, Schopenhauer ne peut être que déterministe : l'humain est sous la domination d'une volonté dont il ne connaît rien.

²⁸³ Ce point pourrait ne pas aller de soi pour certains. Or, tout ceci ne semble étrange que si l'on prend « vouloir deux choses » au sens usuel. Le sujet est d'abord un sujet voulant, selon Schopenhauer, et la première chose que l'on sait c'est que lorsque l'on pose une action, on la veut. Évidemment, l'on ne peut pas vouloir deux choses en même temps, puisqu'une seule action dans le monde comme représentation n'est posée dans un moment donné. Lorsque le sujet est confronté à un choix, A ou B, il peut très bien dire « je veux A et je veux B », mais en réalité l'on se situe ici au niveau de la *réflexion*, pas de la volonté originelle. Le véritable *je veux* n'intervient dans l'immédiat qu'avec l'action (c'est ainsi que la volonté se révèle par voie interne au sujet). Lorsque le sujet dit « je veux A et je veux B », ce qu'il *devrait* dire en réalité c'est « je *souhaite* A et je *souhaite* B ».

Ensuite intervient la notion du *caractère* de l'individu chez Schopenhauer. Comme il a été dit, pour un motif dans des circonstances données, il y a la même réaction. Mais qu'est-ce qui réagit exactement? Les motifs sont causes, mais chaque motif peut avoir des effets différents sur différents individus. La raison pour laquelle un individu *x* réagit de *y* manière à un motif est dû au caractère interne : un motif est l'occasion pour l'individu de réaliser sa volonté dans le monde [WWRI163]. C'est le caractère qui gère les motifs. De manière analogue à l'eau qui demeure de l'eau, peu importe ce qu'elle fait, peu importe quelle cause la pousse à prendre une apparence conformément à son essence, le caractère interne de l'individu réagit au motif sans se modifier lui-même [WWRI163]. L'être humain est déterminé par ce caractère interne.

Ajoutons que Kant lui-même adoptera une position déterministe, bien que d'une manière totalement différente, puisqu'il n'y a pas chez Kant la même dimension de la volonté que chez Schopenhauer. Dans la troisième antinomie²⁸⁴, Kant propose de montrer qu'à la thèse soutenant une forme de causalité libre et son antithèse soutenant la toute-puissance de la nature, il n'y en a pas une qui vaille. Or, Kant nous dit aussi que la « loi de la causalité entre les phénomènes au sein de la nature est une loi de l'entendement de laquelle on ne peut pas s'écarter. Si un phénomène est fait exception, il est alors hors de l'expérience et ne peut pas être phénomène » [B570]. L'humain est un phénomène dans le monde, et il a donc un *caractère empirique* cause de toutes les actions qu'il pose [B580]. Cela dit, Kant n'arrêtera pas son chemin là : il introduira la notion de caractère intelligible qui lui permettra de sauvegarder l'idée du libre arbitre, et c'est cette notion que Schopenhauer prétendra utiliser.

D'abord, il faut voir ce que Kant dit au sujet du caractère intelligible. Il remarque que l'on ne peut connaître la cause *non sensible* des représentations [B522], et Kant nomme « intelligible

²⁸⁴ À partir de [A444/B472].

ce qui, dans un objet des sens, n'est pas lui-même phénomène. » [A538/B566]. Le caractère d'une cause efficiente est la loi de la causalité qui lui permet d'être cause [B567]. Dans le monde sensible, le sujet possède son caractère, mais empirique : toutes ses actions sont « totalement prises dans l'enchaînement avec d'autres phénomènes suivant les lois constantes de la nature » [B567]. Ici, l'on retrouve la notion de déterminisme chez Kant. Néanmoins, il y a bien un caractère intelligible qu'il faut accorder au sujet, « par lequel [...] il est la cause de ses actes comme phénomènes », ainsi l'on retrouve la possibilité du libre arbitre. Ce caractère intelligible place le sujet en dehors de la chaîne des phénomènes du monde sensible. Le caractère empirique n'est que la manifestation du caractère intelligible [B569], celui-ci demeure bien pris dans la chaîne causale naturelle : toutefois le caractère intelligible n'étant pas *dans la nature* (puisque'il ne s'agit pas de quelque chose de l'ordre phénoménal), il n'y a aucun problème à poser des causes intelligibles en dehors des causes naturelles [B573]. La causalité de l'ordre intelligible est de l'ordre de la raison : c'est la raison douée de causalité [B575] qui permet à l'humain d'être libre. De la raison, il ne peut être dit que précédant « l'état où elle détermine l'arbitre, il y a un autre état antérieur où cet état est lui-même déterminé. » [B581]. La raison, chez Kant, n'est *pas* un phénomène et n'est ainsi pas soumise à la chaîne causale du monde sensible. Puisqu'elle se situe hors de l'ordre phénoménal, elle est hors du temps : une loi de la nature « qui détermine la succession de temps suivant des règles » [B581] ne la touche pas. C'est ainsi que Kant peut soutenir à la fois que l'humain est un être déterminé et un être libre, tout dépendant si l'on le voit sous l'angle du caractère empirique ou du caractère intelligible. Cela dit, c'est cette notion de caractère intelligible introduite par Kant que Schopenhauer prétend reprendre. Il le fait afin de sauvegarder la notion de responsabilité morale²⁸⁵. Toutefois, il sera rapidement apparent, si ce ne

²⁸⁵ Le fait que le sujet se sente responsable des actes qu'il pose.

l'est déjà²⁸⁶, que Schopenhauer, non seulement ne reprend pas cette notion, mais ne peut pas reprendre cette notion.

Premièrement, Janaway précise que la responsabilité chez Schopenhauer n'est pas réellement responsabilité des actions posées. Lorsque l'on se sent responsable, c'est bien à cause de l'action posée, mais simplement parce que l'action relève de la volonté, donc du caractère : c'est de son caractère dont le sujet se sent responsable²⁸⁷. Pourquoi le sujet se sent-il responsable d'un tel caractère? Janaway déclare que Schopenhauer semble impliquer que le sujet choisit bien son caractère, mais « do so once and for all in a single timeless act that leaves [him] fated with respect to whatever issues temporally from that character »²⁸⁸. Si cette phrase rappelle au lecteur le mythe platonicien de la métempsychose, il ne sera pas le seul, puisque Janaway a cette même impression, renforcée par le fait que dans son *Fondement de la morale* Schopenhauer identifie le mythe platonicien d'Er²⁸⁹ comme étant une allégorie pour le caractère intelligible et empirique [TFPE176]. Janaway ajoute que Schopenhauer ne peut y voir qu'une allégorie, puisque la dualité âme/corps n'existe pas pour lui²⁹⁰ et il ne peut donc aucunement utiliser le concept d'âme de ce mythe : il ne souhaite que montrer l'idée d'un choix libre et éternel d'un caractère²⁹¹.

Secondement, Janaway fait remarquer que, peu importe ce que peut être le caractère intelligible chez Schopenhauer, il n'est pas rationnel : c'est cette propriété qui permettait à Kant d'avoir un pouvoir de transcendance de la raison, qui s'opposait au déterminisme naturel²⁹², en

²⁸⁶ L'on pourrait voir aisément que les conceptions de Schopenhauer et Kant quant au rôle de la *raison* et de la *volonté* diffèrent tellement qu'il est impossible que le caractère intelligible puisse prendre le même sens.

²⁸⁷ Christopher Janaway. « Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, p.434.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.450. [le fait une fois pour toutes dans un unique acte éternel qui le laisse déterminé par rapport à tout ce qui advient temporellement de ce caractère.]

²⁸⁹ cf. *République*, livre X, 614b-621d.

²⁹⁰ Ce qui n'est évidemment pas le cas chez Platon.

²⁹¹ Christopher Janaway. « Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, p.450.

²⁹² *Ibid.*, p.452.

lui opposant un monde intelligible²⁹³, chose que Schopenhauer ne peut pas avoir. Pour citer Janaway lui-même:

Indeed, Schopenhauer's intelligible character is designed to root the agent even more firmly within nature, since it counts as his or her real essence, common in kind with the willing and striving that is the essence of everything in nature. The Schopenhauerian intelligible character, therefore, cannot play anything like the role of the Kantian.²⁹⁴ [En effet, le caractère intelligible de Schopenhauer est conçu pour enraciner l'agent encore plus fermement dans la nature, puisque cela constitue son essence véritable, commune en genre avec le vouloir et la persévérance qui est l'essence de tout dans la nature. Le caractère intelligible schopenhauerien, par conséquent, ne peut pas jouer un rôle qui soit d'une quelconque manière comme le [caractère intelligible] kantien].

Néanmoins, l'on peut accorder à Schopenhauer que sa propre notion du caractère intelligible est d'inspiration kantienne. Il y a un principe similaire d'un caractère qui échappe à la nécessité du monde phénoménal. Or, l'on ne peut pas se fier à Schopenhauer et simplement dire qu'il récupère le caractère intelligible kantien. Une telle chose est impossible, puisque les deux philosophes ne voient pas la raison et la volonté de la même façon. L'influence kantienne ici n'est que superficielle. Schopenhauer adopte une position distincte de Kant, encore une fois.

2.9 Appendice : remarques sur l'éthique de Schopenhauer et de Kant

Il y a peu à dire sur l'éthique : les divergences entre les auteurs sont si grandes que l'on peut simplement dire que Schopenhauer ne retient rien de Kant. L'éthique de Kant est une éthique rationnelle, une éthique du devoir, alors que l'éthique de Schopenhauer en est une qui se fonde sur la compassion. David E. Cartwright dira que Schopenhauer, s'il faut l'affilier à un mouvement éthique, est certainement un éthicien de la vertu²⁹⁵. Janaway, dans son introduction de *The Two Fundamental Problems of Ethics*, mentionne que la position de Schopenhauer

²⁹³ Kant l'appelle le règne *supra-sensible* des finalités rationnelles.

²⁹⁴ Christopher Janaway. « Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, p.452.

²⁹⁵ David E Cartwright. « Schopenhauer's Narrower Sense of Morality », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.255.

ressemble à celle que défendait Elizabeth Anscombe dans un article des années cinquante, article en partie responsable du renouvellement de l'intérêt pour l'éthique de la vertu²⁹⁶. Si ceci ne convainc pas, un peu plus loin dans son introduction, Janaway déclare la chose suivante :

Schopenhauer's business is not to lay down moral rules and prescribe that everyone ought to follow them; indeed he falls short of saying that everyone ought to act in a morally good way, or even that everyone has reason to do so, concentrating instead on explaining what constitutes morally good action whenever it occurs.²⁹⁷ [L'entreprise de Schopenhauer n'est pas de montrer les lois morales et prescrire que tous doivent les suivre; en effet il ne dit pas que tous devraient agir de manière moralement bonne, ou même que tous ont des raisons de la raison, se concentrant plutôt sur l'explication de ce qui constitue une action moralement bonne lorsqu'elle advient.]

S'il y a bien toutefois quelque chose d'intéressant à noter entre les deux philosophes, c'est la place de l'animal dans l'éthique²⁹⁸. Kant, dans son éthique, ne donne visiblement aucune place à l'animal. Lorsque vient le temps de parler de ce qu'il faut considérer comme une fin en soi et non un moyen dans *La Critique de la raison pratique*, Kant dit la chose suivante :

Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses*; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen²⁹⁹

Seuls les êtres raisonnables sont des fins en soi, ainsi aucun devoir moral n'existe envers les animaux. Ce ne sera pas vraiment le cas de Schopenhauer.

Dans le cas précis de l'éthique, Schopenhauer ne se réclame pas de Kant. Cartwright remarque que Schopenhauer s'oppose violemment à l'éthique de Kant et ne désire pas du tout

²⁹⁶ [TFPE|XXX]

²⁹⁷ [TFPE|XXXII]

²⁹⁸ Notons que Schopenhauer n'élabore jamais clairement d'éthique des droits des animaux, mais abhorre clairement leur mauvais traitement.

²⁹⁹ Emmanuel Kant. *Critique de la raison pratique*, traduction de François Picavet, Coll. « Quadrige », 8e édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1ère édition : 1943) 2011, p.104.

construire sa propre philosophie morale à partir des fondations du système de Kant : il démolit plutôt tout ce que Kant a construit pour construire lui-même autre chose³⁰⁰. L'exposition des deux systèmes et leur analyse détaillée s'avèrent ici inutiles. Et c'est sur ces brèves remarques que l'on peut déclarer que la vue d'ensemble de la problématique des divergences entre Kant et Schopenhauer a été faite.

³⁰⁰ David E Cartwright. « Schopenhauer's Narrower Sense of Morality », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.254.

CONCLUSION

En conclusion, il serait facile de simplement dire que Schopenhauer n'a rien compris de Kant. Se disant son héritier et véritable successeur, il est difficile de voir du kantisme dans la philosophie du pessimiste de Francfort. Or, un tel point de vue négatif n'est pas celui que l'on devrait retirer de cette étude. Plutôt que de voir une mauvaise interprétation de Kant, il faut saisir que Schopenhauer avait une vision bien particulière et qu'il ne s'est servi de Kant que dans un but bien précis. Ce que la présente étude a révélé, c'est que Schopenhauer n'utilise Kant que comme point de départ. Partant de l'esthétique transcendantale, il se détache peu à peu de son maître, et ne retient pas grand-chose de ce qui se trouve en dehors de *La Critique de la raison pure*. Le fait est que Schopenhauer est loin d'être kantien, et devrait plutôt être vu comme un penseur original qui a fait dériver sa pensée du kantisme (comme les postkantien).

De prime abord, l'originalité de Schopenhauer est de ne pas avoir suivi la voie tracée par l'idéalisme allemand. En effet, loin d'user d'une méthode que l'on pourrait qualifier de *spéculative*, Schopenhauer priorise la connaissance intuitive. Cela devient évident lorsque l'on jette un œil à l'esthétique schopenhauerienne, où la contemplation³⁰¹ joue un rôle primordial dans la saisie des idées objectivant la volonté dans le monde de la représentation. De plus, ce rôle de la priorité de l'intuition ne s'arrête pas là. Contrairement à ses contemporains, Schopenhauer n'a pas souhaité écarter le problème de la chose en soi kantienne grâce à un procédé rationnel quelconque en l'assimilant au *sujet* (e.g. comme chez Fichte), mais a plutôt admis qu'il y a bel

³⁰¹ D'ailleurs, ce mot était utilisé par le jeune Schopenhauer pour désigner la connaissance intuitive elle-même.

et bien une chose en soi et que celle-ci est connaissable par une voie interne. En ce sens, Schopenhauer se distingue, puisqu'il n'a pas rejeté la chose en soi et a prétendu pouvoir l'identifier, tout en admettant qu'elle demeure *inconnaissable*. La primauté de l'intuition chez Schopenhauer explique aussi pourquoi il fait de l'entendement quelque chose de proprement intellectuel : l'abstraction n'a pas à être constitutive de l'expérience en elle-même, puisque la raison (faculté des concepts) n'intervient que lorsque justement l'on *abstrait* quelque chose des représentations proprement intuitives. Cette distinction de Schopenhauer est ce qui explique ses principales critiques faites à Kant, ainsi que les confusions apparentes que celles-ci peuvent contenir. En effet, Schopenhauer traite la philosophie kantienne comme si elle prenait en compte ses propres conceptions.

En second lieu, Schopenhauer se distingue de Kant en ce qui concerne l'exposé. Il n'est pas controversé de dire que le style de Kant est difficile et qu'il ne donne que rarement des exemples : ce style abscons sera une critique faite par Schopenhauer, probablement celle que l'on peut considérer la plus valide de toutes³⁰². Le pessimiste de Francfort lui-même prétend donner une exposition claire de sa propre pensée, et il n'hésite pas à user d'exemples concrets qui illustrent sa philosophie. Que l'on prenne les nombreux exemples au sein de *La Quadruple racine*, l'on verra bien que le style de Schopenhauer est fort différent³⁰³.

Troisièmement, il est clair que Schopenhauer s'inspire de l'idéalisme transcendantal de Kant, mais qu'il s'en distingue grandement. Que ce soit parce qu'il prétend que les objets du monde comme représentation sont bien les *objets en eux-mêmes*, ou bien parce qu'il parle d'une chose en soi et non pas des choses en soi comme chez Kant. La construction même du monde

³⁰² Schopenhauer fera la même critique à ses contemporains idéalistes allemands.

³⁰³ Il était bien sûr impossible dans ce mémoire de montrer *tous* les exemples concrets au travers de l'œuvre de Schopenhauer.

comme représentation est si radicalement différente, en raison du rejet du rôle de la spontanéité des concepts dans l'expérience, que l'on serait dans l'erreur de dire que Schopenhauer est kantien. Schopenhauer conserve bien la distinction phénomène/noumène, en cela on peut bien dire qu'il est kantien, mais autrement les divergences sont si grandes qu'il est impossible de l'assimiler à Kant, sauf si l'on souhaite donner de lui un portrait superficiel. Schopenhauer n'est ni un vulgarisateur de Kant ni un kantien, dans la même mesure où ni Fichte, ni Schelling, ni Hegel, ne le sont eux-mêmes. Il ne s'agit que d'un homme qui a bâti son système à partir de ses lectures de Kant.

Or, pourquoi est-ce que Schopenhauer se distingue-t-il si radicalement de Kant? Pourquoi utilise-t-il en réalité Kant s'il semble que la philosophie de ce dernier soit si éloignée de la sienne? Selon l'analyse qui a été faite ici, une réponse s'impose. La lecture simultanée de Kant et Platon, ainsi que la lecture des *Upanishads* sont ce qui a formé l'esprit de Schopenhauer. Cela devient apparent lorsque vient le temps de traiter du volet volonté.

Dans le second chapitre du mémoire, les divergences entre nos deux auteurs deviennent irréconciliables. La conception de la chose en soi et de la volonté de Schopenhauer n'a clairement rien à voir avec Kant. Schopenhauer s'inspire plutôt des *Upanishads* : il en tire la notion de voie interne, de la réalité phénoménale comme illusion, ainsi que l'idée d'une réalité ultime. Schopenhauer n'est pas influencé par Kant à ce moment-ci. D'ailleurs, voyant l'influence des *Upanishads*, l'on peut comprendre ce que Schopenhauer pense trouver chez Kant : une version philosophique de la sagesse indienne. Ce que Schopenhauer retient de Kant, c'est essentiellement la distinction phénomène/noumène. De cette distinction, Schopenhauer fera du monde phénoménal le monde comme représentation, l'illusion, et le noumène deviendra la réalité ultime. Schopenhauer lit probablement Kant sous l'œil des *Upanishads*. Il comprend Kant comme la continuation *Upanishads*-Platon-Kant : la réalisation progressive du monde phénoménal comme

illusion. En ce sens, Schopenhauer *est* le continuateur de Kant, puisqu'il identifie la chose en soi. Il ne s'agit là que de l'achèvement d'un système, si l'on est convaincu de l'idée qui est présente dans les *Upanishads*. Or, seul Schopenhauer semble avoir interprété Kant de cette façon, ce qui cause des malentendus. Cela dit, il ne faut pas comprendre que l'identification de la chose en soi chez Schopenhauer est sans problème. Cependant, le but de ce mémoire n'était pas de juger de la cohérence interne du système schopenhauerien, seulement de montrer en quoi il se distingue du kantien.

Subséquemment, lorsque l'on regarde du côté de l'esthétique et de l'éthique, l'on voit aussi qu'il ne reste que peu de l'influence de Kant. Outre une reprise des termes *beau* et *sublime* (courants à l'époque), il n'y a rien chez Schopenhauer qui le lie clairement à Kant. Schopenhauer prétend conserver le caractère intelligible kantien pour sauvegarder la notion du sentiment de responsabilité morale. Or, le déterminisme tel qu'élaboré par Schopenhauer et sa propre conception du caractère intelligible n'ont absolument rien à voir avec ce que Kant dit. Kant admet une causalité de la nature à laquelle les humains sont déterminés, mais il admet aussi une causalité intelligible face à laquelle ils sont libres : c'est là la possibilité de liberté grâce au caractère intelligible. L'homme étant d'abord *raison*, il peut être libre. Or, l'homme chez Schopenhauer est d'abord *volonté* : cela rend sa prétention de l'emprunt du caractère intelligible à Kant douteuse. Toutefois, l'on peut accorder ici que la notion de caractère intelligible kantien a bel et bien influencé Schopenhauer, si ce n'est que superficiellement. En dernier lieu, en ce qui concerne la morale à proprement parler, il n'y a plus rien qui soit lié à Kant lui-même.

Finalement, les divergences entre Kant et Schopenhauer sont majeures : il serait erroné d'assimiler les philosophes l'un à l'autre. Le système de Schopenhauer, bien que d'inspiration kantienne, est proprement original. Ses critiques, bien que certains cherchent à en juger la validité, montrent des préoccupations qui n'étaient pas celles de Kant. Ce que l'on peut voir, ce

sont des airs de famille entre les exposés, qui s'effacent au fur et à la mesure de la lecture de Schopenhauer, jusqu'à totalement disparaître au niveau de la volonté, où l'originalité de Schopenhauer ressort alors le plus.

Penseur problématique qu'est cet Arthur Schopenhauer, précurseur de l'existentialisme traitant de la misère du monde, mais partant d'une base kantienne. D'un côté il peut écrire de manière très systématique comme c'est le cas dans le premier livre du *Monde* ou dans *La Quadruple racine*, de l'autre dans les *Parerga* il peut écrire en aphorismes (comme le fera Nietzsche) dans ses *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Cette dualité a fait de lui une figure à part dans l'histoire de la pensée. Ce qu'il faut retenir, cependant, aucun de ces deux aspects ne saurait être priorisé par rapport à l'autre : Schopenhauer n'est pas un existentialiste comme Nietzsche, Cioran, etc., ni un penseur purement systématique comme Kant ou Hegel. Schopenhauer *est Schopenhauer*. En ce sens, juger de la validité de ses critiques de Kant, ou essayer de voir s'il suit correctement Kant, est une entreprise vaine. Si seulement Schopenhauer n'avait pas prétendu être le continuateur de Kant, ou l'achèvement de sa philosophie, il se serait épargné de nombreuses critiques. Sa pensée elle-même aurait probablement été mieux reçue et mieux comprise. S'il y a une chose qu'il faut retenir de notre étude, c'est que Schopenhauer est un penseur à part, et qu'il faut savoir ignorer ses prétentions d'héritier véritable de Kant. Seulement en ignorant ces remarques faites par Schopenhauer pourrions-nous réellement le comprendre.

ANNEXE I

Ici se trouvent le texte de Descartes en latin auquel fait référence Schopenhauer, ainsi que la traduction anglaise fournie par l'édition Cambridge³⁰⁴ (Schopenhauer souligne le texte) :

Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quatenus sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est **cause sive ratio**, propter quam nulla causa indiget ad existendum/ nothing exists of which it could not be asked from which cause it exists. This can even be asked concerning God, not as if he requires some sort of cause in order to exist, but because the immensity of his nature is **the cause or the reason** because of which he requires no cause in order to exist

L'édition originale de *La Quadruple racine* de Cantacuzène ne contient aucune traduction française du passage en latin. Une traduction possible est la suivante (nous soulignons) :

Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe : car cela même se peut demander de Dieu ; non qu'il n'ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est **la cause ou la raison** pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister³⁰⁵

³⁰⁴ cf. Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and other Writings*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par David E. Cartwright, Edward E. Erdmann et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.14.

³⁰⁵ René Descartes. *Œuvres de Descartes tome I*, texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, p. 458.

BIBLIOGRAPHIE

I – Œuvres de Schopenhauer (édition Cambridge)

SCHOPENHAUER, Arthur. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and other Writings*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par David E. Cartwright, Edward E. Erdmann et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

_____. *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essays Volume 1*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par Sabine Roehr et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

_____. *Parerga and Paralipomena Short Philosophical Essays Volume 2*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par Adrian Del Caro et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

_____. *The Two Fundamental Problems of Ethics*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

_____. *The World as Will and Representation Volume 1*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par Judith Norman, Alistair Welchman et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

_____. *The World as Will and Representation Volume 2*, Coll. «The Cambridge edition of the works of Schopenhauer», sous la direction et traduit par Judith Norman, Alistair Welchman et Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

II – Œuvres de Schopenhauer (en français)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Coll. « Quadrige », 9e édition, traduction de J.A. Cantacuzène revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Presses Universitaires de France, (1re édition: 1943) 2012.

_____. *De La Quadruple Racine: Du Principe De La Raison Suffisante*, traduction de J.A. Cantacuzene, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1882. [Disponible sur Gallica]

_____. *De la Volonté dans la nature*, Coll. « Quadrige », 3e édition, traduction de Édouard Sans, Paris, Presses Universitaires de France, (1re édition : 1969) 2016.

- _____. *L'art d'avoir toujours raison*, traduction de Dominique Miermont, Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2000.
- _____. *Le Fondement de la morale*, Coll. « Les Classiques de la Philosophie », no 4612, traduction d'Auguste Burdeau, Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- _____. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Coll. « Quadrige », 3e édition, traduction d'Auguste Burdeau revue et corrigée par Richard Roos, Paris, Presses Universitaires de France, (1re édition: 1966) 2014.³⁰⁶

III – Œuvres de Kant

- KANT, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Coll. « folio essais », no 134, Paris, Gallimard, 1985.
- _____. *Critique de la raison pratique*, traduction de François Picavet, Coll. « Quadrige », 8e édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1ère édition : 1943) 2011.
- _____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction et notes par Victor Delbos, Coll. « Classiques de la philosophie », no 4622, Le livre de poche, Paris, 1993.
- _____. *Œuvres philosophiques I, Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1980.
- _____. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, 2e édition, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993.

IV – Ouvrages consultés

- BENNETT, Jonathan. *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- BOURIAU, Christophe. *Schopenhauer*, Coll. « Figures du savoir », Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- BOUTROUX, Émile. *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1965.
- DE CONINCK, Antoine. *L'analytique transcendantale de Kant, tome premier : la critique kantienne*, Louvain, Publications Universitaires du Louvain, 1955.

³⁰⁶ Une autre bonne traduction française plus récente du *Monde comme volonté et comme représentation* existe, contenant un vaste appareil critique. Dans le cadre du présent mémoire, elle n'a pas été utilisée. Il s'agit de l'édition en deux volumes publiée chez Gallimard, traduit par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey.

- DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*, traduit par A.S. Geden, New York, Dover, 1966.
- DUCROS, Louis. *Schopenhauer, les origines de sa métaphysique, ou Les transformations de la chose en soi, de Kant à Schopenhauer*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1883.
- FERRY, Luc. *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Coll. « Biblio essais », no 4423, Le livre de poche, Paris, 2006.
- GUYER, Paul (dir.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- HAMMERMEISTER, Kai. « 6. Schopenhauer », in *The German aesthetic tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.111-127.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer. a very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- JANAWAY, Christopher (dir.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Revised and Enlarged Edition, New York, Oxford University Press, 1983.
- PASCAL, Georges. *La pensée de Kant*, Coll. « Pour connaître », Paris, Bordas, 1947.
- PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant tome premier*, Paris, Vrin, 1969.
- _____. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, 2e édition, Paris, Vrin, 1999.
- PIETARINEN, Juhani et Valterri Viljanen (dir.). *The World as Active Power : Studies in the History of European Reason*, Leiden, E.J. Brill, 2009, pp.305-329.
- RAYMOND, Didier. *Schopenhauer*, Coll. « Écrivains de toujours », Paris, Seuil, (1ère édition :1979) 1995.
- ROGER, Alain. « Schopenhauer », in *Le vocabulaire des philosophes, La philosophie moderne (XIXe siècle)*, sous la direction de Jean-Pierre Zarader, Paris, ellipses, 2016, pp. 215-270.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer*, Coll. « Philosophes », Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- _____. *L'esthétique de Schopenhauer*, Coll. « Initiation philosophique », Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

- _____. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Coll. « Quadrige », 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1ère édition : 1967) 2013.
- RUYSSSEN, Théodore. *Schopenhauer*, Coll. « Les grands philosophes », Paris, Alcan, 1911.
- SANS, Édouard. *Schopenhauer*, Coll. « Que sais-je? », no 2551, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- STANEK, Vincent. *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, 2010.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Dictionnaire Kant*. Paris, Ellipses, 2007.

V – Articles consultés

- BRÉHIER, Émile. « L'unique pensée de Schopenhauer », in *Revue de métaphysique et de morale*, année 45, numéro 4, 1938, pp. 487-500. <http://www.jstor.org/stable/40898849>
- CALDWELL, William. « Schopenhauer's Criticism of Kant », in *Mind*, volume 16, numéro 63, juillet 1891, pp.355-374. <http://www.jstor.org/stable/2247385>
- CARTWRIGHT, David E. « Schopenhauer's Narrower Sense of Morality », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 252-292.
- FRANÇOIS, Arnaud. « Temps et causalité chez Kant et Schopenhauer », in *Les Études philosophiques*, numéro 102, 2012/3, pp.367-387. DOI 10.3917/leph.123.0367
- GARDNER, Sebastian. « Schopenhauer's Contraction of Reason: Clarifying Kant and Undoing German Idealism », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, pp.375-401.
- GUYER, Paul. « Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 93-137.
- HELLER, Otto. « Goethe and the Philosophy of Schopenhauer », in *The Journal of Germanic Philology*, volume 1, numéro 3, 1897, pp.348-360. <http://www.jstor.org/stable/27699015>
- JANAWAY, Christopher. « Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, pp.431-457. DOI:10.1017/S1369415412000167
- KOSSLER, Matthias. « The 'Perfected System of Criticism': Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant », in *Kantian Review*, volume 17, numéro 3, 2012, pp.459-478. DOI:10.1017/S1369415412000179
- MUDRAGEI, Nellia Stepanovna. « The Thing in Itself from Unknowability to Acquaintance (Kant-Schopenhauer) », in *Russian Studies in Philosophy*, volume 38, numéro 3, 1999, pp.64-89. DOI: 10.2753/RSP1061-1967380364

- NICHOLLS, Moira. « The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.
- RYAN, Christopher. « Schopenhauer on Idealism, Indian and European », in *Philosophy East and West*, volume 65, numéro 1, 2015, pp.18-35. DOI:10.1353/pew.2015.0024
- STIRLING, James Hutchison. « Schopenhauer in Relation to Kant », in *The Journal of Speculative Philosophy*, volume 13, numéro 1, 1879, pp.1-50.
<http://www.jstor.org/stable/25666108>
- WHITE, F.C. « The Fourfold Root », in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 63-92.

VI – Ouvrages utilisés de manière parcellaire

- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, présentation et notes par Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, 2009.
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes tome I*, texte établi par Victor Cousin, Levrault, 1824, pp.410-465.
- HUME, David. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée par Didier Deleule, Paris, Le livre de poche, 1999.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Coll. « Quadrige », 3e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.